The Social Status of Mary in Luke 1,5–2,52: A Plea for Methodological Integration

I. Mary in "The Social World of Luke-Acts"

In a number of their contributions to the recently published study of *The Social World of Luke-Acts*, B. J. Malina and J. H. Neyrey concern themselves with the importance of status honor and relative position in a social structure in the ancient Mediterranean world (1). Like others in this volume, their essays aim to provide "a historical-critical reading of a first-century, Mediterranean, biblical document" (i.e., Luke-Acts) — first by presenting interpretive models, then by employing those models in a consideration of "the social dimensions of Luke's texts and context". The models presented, including that concerned with the pivotal values of honor and shame, are social-scientific in nature and are explored by way of making "explicit a reader's ways of assessing cultural differences as well as the specific social and cultural properties of Luke's audience" (2).

Malina and Neyrey define "honor" as "the positive value of a person in his or her own eyes plus the positive appreciation of that person in the eyes of his or her social group" (3). Honor according to the model they deploy may be ascribed or acquired. The former is assigned to the individual by virtue of factors outside his or her control — e.g., family of origin, race, age, sex. Acquired honor, on the other hand, results from the efforts of the individual to improve his or her standing in a given social system, often at the expense of others, via educational or professional achievement, for example, or

(1) See in particular: B. J. MALINA–J. H. NEYREY, "Honor and Shame in Luke-Acts: Pivotal Values of the Mediterranean World", *The Social World of Luke-Acts: Models for Interpretation* (ed. J. H. NEYREY) (Peabody, MA 1991) 25-65; id., "First-Century Personality: Dyadic, Not Individualistic", *Social World*, 67-96; NEYREY, "The Symbolic Universe of Luke-Acts: 'They Turn the World Upside Down'", *Social World*, 271-304. See also Malina's earlier examination of *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology* (Atlanta 1981) 25-50.

(2) *Social World*, XI.

(3) MALINA–NEYREY, "Honor and Shame", 25-26.

through more direct efforts at challenging the status of others in a kind of social tug of war (4). While their model is much more extensively developed, this brief summary of its contours is enough to introduce our concern here — namely, their application of this model to the Lucan portrayal of Mary.

Malina and Neyrey observe that the Third Gospel begins with an outline of the honor ascribed to Jesus by virtue of his kinship relations. Thus, his father is of an honorable family, claiming David as an ancestor (1,27; 2,4). What of Jesus' mother? Because priestly families enjoy honored status and because Mary is the kinswoman of a daughter of Aaron (1,5. 36), Malina and Neyrey suggest that Mary, too, enjoys the status of the priestly line. They even assert that these data imply that Mary is in fact of a priestly clan; Neyrey summarizes his view of things in a comment on Jesus' purity:

> Since people can be mapped, it matters where Jesus is situated. His mother was related to priestly stock; Zechariah was "of the division of Abijah" (Luke 1:5) and Elizabeth "of the daughters of Aaron" (1:5). Both were "righteous before God, walking in all commandments and ordinances of the Lord blameless" (1:6). They were kin to Mary, the mother of Jesus, which meant that she had blood ties to the priestly clan. His father was "of the house of David" (1:27; 2:4; 3:23, 31-32). Jesus, then, belonged to the two most sacred family lines in Israel, priestly and royal (5).

Apparently, then, we are to understand that the Third Evangelist has faithfully reflected the cultural patterns of his world by presenting Mary as a person of honorable status, her honor having accrued to her by ascription, in light of her ancestry. This ascribed status she was able to pass on to her son, Jesus.

One important and unfortunate drawback of this discussion — and indeed of a number of the essays of which *The Social World of Luke-Acts* is comprised — is its unwillingness to grapple with the reality that the traffic of the anthropological enterprise is two-way (6). We are invited to eavesdrop on an ancient conversation, for-

(4) Cf. C. SEYMOUR–SMITH, *Macmillan Dictionary of Anthropology* (London 1986) II, 267.

(5) NEYREY, "Symbolic Universe", 289; cf. MALINA–NEYREY, "Honor and Shame", 47; id., "First-Century Personality", 86.

(6) See G. E. MARCUS–M. M. J. FISCHER, *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences* (Chicago 1986).

getting that in doing so we ourselves have joined the discourse, and that cultural patterns we take for granted in our world may rightly be critically exposed in the process. Is it not of consequence that some currents in contemporary sociology have been taken up with the sometimes overpowering influence of such sources of ascribed honor as race and sex over against the more typical and contemporary sources of acquired status, including vocation and income (7)? Or that the individualism that marks contemporary society in the West — which appears as a given in Malina and Neyrey—has itself come under recent, critical scrutiny (8)? In other words, the sort of analysis Malina and Neyrey seek to exemplify is influenced by more factors and has more to offer in the hermeneutical discourse than they allow.

More to the present point is a second arena in which their analysis is lacking—namely, it is too much concerned with the construction of a model and its application *to* Luke-Acts and not enough concerned with how such a model might itself be transformed or overturned within Luke's narrative, or even shown to be irrelevant to Luke's enterprise. This is not because Luke might somehow have managed to escape the constraints of his own culture, its presuppositions and patterns. All language is embedded in culture (9), the narrative of Luke-Acts included, and Luke's narrative venture will have arisen within a particular discourse situation. Hence, as Malina and Neyrey recognize, it behooves modern readers to engage as fully as possible in explorations of the cultural assumptions Luke shared with his contemporaries. Nevertheless, it will not do simply to read the results of such an exploration into Luke's narrative (10). Luke might not, and on

(7) See, e.g., J. QUADAGNO, "Race, Class, and Gender in the U.S. Welfare State: Nixon's Failed Family Assistance Plan", *American Sociological Review* 55 (1990) 11-28; SEYMOUR–SMITH, *Anthropology*, 2.

(8) See, e.g., R. N. BELLAH et al., *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life* (San Francisco 1985).

(9) Cf. M. STUBBS, *Discourse Analysis: The Sociolinguistic Analysis of Natural Language* (Chicago 1983) 8; G. BROWN–G. YULE, *Discourse Analysis* (CTL; Cambridge 1983) 27-31. The role of such extra-textual concerns (including communal assumptions) for the generation and interpretation of literary meaning has recently been reaffirmed by R. FREADMAN–S. MILLER, *Re-Thinking Theory: A Critique of Contemporary Literary Theory and an Alternative Account* (Cambridge 1992).

(10) This mistake is also made by R. A. HORSLEY, *The Liberation of Christmas: The Infancy Narratives in Social Context* (New York 1989).

occasion certainly does not, re-present the "real world" so straightforwardly. He can, for example, provide an alternative view of that world (11), choose aspects of that world to emphasize while playing others down (12), or parody normal expectations in his culture so as to present a strikingly alternative way of understanding social reality (13). That is, creative figures, including those who produce ancient historiography, may exhibit the capacity to engage their cultural systems in critical ways.

Narratives in particular enjoy the potential of shaping a cultural world. One of the things narratives do well is to draw their audiences into new worlds so as to undergird or undermine what those audiences have naturally assumed or thoughtfully come to presuppose. More generally, "a text is not simply a communicational apparatus. It is a device which questions the previous signifying systems, often renews them, and sometimes destroys them" (14).

Malina and Neyrey have helpfully set a context for reading Luke-Acts, but it is not equally clear that they have read Luke-Acts — that is, sought fully to appreciate how the Evangelist has

(11) For example, he can redefine power while undermining a patriarchal ideology; cf. J.C. ANDERSON, "Mary's Difference: Gender and Patriarchy in the Birth Narratives", *JR* 67 (1987) 183-202.

(12) For example, he has little to say about the politico-economic power of the temple, an historical certainty, but accentuates its socio-religious power; cf. J.B. GREEN, "The Death of Jesus and the Rending of the Temple Veil (Luke 23:44-49): A Window into Luke's Understanding of Jesus and the Temple", *Society of Biblical Literature 1991 Seminar Papers* (ed. E.H. LOVERING Jr.) (Atlanta, GA 1991) 543-557, 554; cf. H. MOXNES, *The Economy of the Kingdom: Social Conflict and Economic Relations in Luke's Gospel* (OBT; Philadelphia 1988) 70-74; *contra* J.H. ELLIOTT, "Temple Versus Household in Luke-Acts: A Contrast in Social Institutions", *Social World*, 211-240.

(13) For example, with regard to "sinners" and "the poor" he has redetermined the canons of social stratification; cf. D.A. NEALE, *None but the Sinners: Religious Categories in the Gospel of Luke* (JSNTSS 58; Sheffield 1991); J.B. GREEN, "Good News to Whom? Jesus and the 'Poor' in the Gospel of Luke", *Jesus of Nazareth: Lord and Christ. Essays on the Historical Jesus and New Testament Christology* (ed. J.B. GREEN–M. TURNER) (Grand Rapids, MI, forthcoming).

(14) U. ECO, *Semiotics and the Philosophy of Language* (Bloomington, IN 1984) 25. Cf. M.A. TOLBERT, *Sowing the Gospel: Mark's World in Literary-Historical Perspective* (Minneapolis 1989) 303-304.

worked with (or against) cultural assumptions regarding (in this case) the definition of status honor in a given social system. Attention specifically to the portrayal of Mary in Luke's birth narrative will confirm both of these judgments by demonstrating (1) Luke's hyper-concern with issues of status honor in his opening chapters and (2) how ironic and meaningful his portrayal of Mary actually is. We will show, *contra* Malina and Neyrey, that Luke is not concerned ultimately with Mary's ascribed honor, and in fact adopts a narrative strategy that rules out any such emphasis. For Luke, Mary has no claim to positive social valuation whatsoever; what is more, early in the narrative she forfeits ahead of time her future claim to honorable status due her when she marries a descendent of David. Of preeminent consequence instead is the status allotted to (i.e., neither ascribed via normal channels to nor achieved by) her by God himself, denoted finally by her self-identification as a servant in God's household. Thus presented is, first, a radical critique of the normal, culturally defined means of social stratification in the Mediterranean world and, second, a harbinger of the coming emphasis on salvation-as-status transposition in Luke's narrative.

II. The Portrayal of Mary in Luke 1,5–2,52

Because of our more narrow interest in Luke's portrayal of Mary's status, we will not analyze every text in which Mary appears—e.g., those related to her internal reflection (2,19.51b). In the main, since our point of reference is narratological, we will follow the sequence of Luke's account, departing from it only to refer to corroborative material elsewhere (15).

1. *The Introduction of Mary: A Girl without a Family*

Following his introduction of Zechariah and Elizabeth, and the accounts of the annunciation to Zechariah and Elizabeth's response to her conception, Luke directs our attention from the home and concerns of this priestly couple to a virgin, Mary, in Galilee.

(15) Cf. J.A. FITZMYER, "Mary in Lucan Salvation History", *Luke the Theologian: Aspects of His Teaching* (New York–Mahwah 1989) 57-85; his analysis has a quite different focus and lists recent bibliography. For bibliography, see also R.E. BROWN, "Gospel Infancy Narrative Research from 1976 to 1986: Part II (Luke)", *CBQ* 48 (1986) 660-680.

(1,26) In the sixth month the angel Gabriel was sent by God to a town in Galilee called Nazareth, (27) to a virgin betrothed to a man whose name was Joseph, of the house of David. The virgin's name was Mary.

This introduction of Mary stands in stark contrast to the expectations we have built up by the time we reach this narrative segment.

In introducing Zechariah and Elizabeth in 1,5-6, Luke had devoted considerable attention to issues of status, piling up data in an economic way while using such devices as repetition and association to accentuate their socio-religious status, their purity, and their righteousness ([16]). This is accomplished first by characterizing them as children of Aaron, who share in the advanced honor of the priesthood. The high status afforded the priesthood derived from their hereditary purity and vocation — i.e., their (1) divine legitimation, their indispensable role in temple worship and sacrifice (cf. Exodus 28–29; Leviticus 8–10) to which they were set apart by God so as to have unrivaled access to holy places and paraphernalia and the power to pronounce blessings on God's behalf; and, therefore, (2) positions of leadership and roles of scriptural interpretation in local communities.

The basis of the priesthood was genealogical, and Zechariah adds to his own ancestral lineage through Aaron (cf. Exod 28,1; 29,9; Numbers 18) a further qualification, his marriage to a daughter of Aaron. This would not have resulted from caste-like constraints. Daughters of priests like Elizabeth could marry with few restrictions; priests were obliged to conform to more strict limitations, but they were certainly allowed to marry Israelites (i.e., the daughters of non-priests). The primary issue was the genealogical preservation of the purity and dignity of the priesthood, for the male offspring inherited the priestly office from his father, provided his mother was of sufficient status. In the present case, priestly origins and purity, measures of status in Jewish society, have clearly been kept inviolate ([17]).

([16]) On characterization in the Third Gospel, see D. B. GOWLER, "Characterization in Luke: A Socio-Narratological Approach", *BTB* 19 (1989) 54-62; more generally: W. C. BOOTH, *The Rhetoric of Fiction* (Harmondsworth, Middlesex [2]1983) 3-20; M. BAL, *Narratology: Introduction to the Theory of Narrative* (Toronto 1985) 85-89.

([17]) On these issues, see E. P. SANDERS, *Judaism: Practices and Belief,*

Elsewhere Luke shows his fondness for brief but sweeping character references (e.g., 2,25.36-37; 23,50-51; Acts 10,1-2), and he uses one here (1,6) to advance his portrait of the exemplary character of this priestly couple, emphasizing through the redundancy of parallelism their moral excellence. By means of scriptural echoes, Luke's characterization of Elizabeth and Zechariah encourages our association of this couple with Abraham and Sarah (cf., e.g., Gen 11,30; 15,16; 16,1; 17,1.17; 18,11-12), and this adds to their positive valuation. Moreover, in 1,7, we are informed that Zechariah and Elizabeth are both advanced in years, a note of particular consequence in a culture where honor comes with age.

Luke's concern with status honor in his introduction of these two characters is matched by the way he has shaped the accounts of annunciation and response. We locate Zechariah at the socio-religious center of the Jewish world, on duty in the Jerusalem temple (18). Moreover, he has been chosen by God—for so the casting of lots was understood (19) — for the special honor of entering the Holy Place, itself a place of special honor (20). With regard to Elizabeth, it is important to note that, having conceived, her response to God centers on the consequences of her pregnancy for her interaction in the community (1,25). As in Israel's Scriptures, wherein is firmly embedded the idea that God controls the

---

63 BCE–66 CE (London–Philadelphia 1991) 170-182; L. J. ARCHER, *Her Price Is beyond Rubies: The Jewish Woman in Graeco-Roman Palestine* (JSOTSS 60; Sheffield 1990) 137-139; E. SCHÜRER, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.–A.D. 135)* (vol. II, rev. ed., ed. G. VERMES–F. MILLAR–M. BLACK) (Edinburgh 1979) 240-243; L. D. HURST–J. B. GREEN, "Priest, Priesthood", *Dictionary of Jesus and the Gospels* (ed. J. B. GREEN–S. MCKNIGHT) (Downers Grove, IL 1992) 633-636.

(18) On this understanding of the temple, see D. M. KNIPE, "The Temple in Image and Reality", *Temple in Society* (ed. M. V. FOX) (Winona Lake 1988) 105-138; GREEN, "Temple Veil", 550-557.

(19) Cf. Acts 1,17,26; *m. Tamid* 3; 5.2; H. HAUSE, "λαγχάνω", *TDNT* 4:1-2; F. GODET, *A Commentary on the Gospel of St. Luke* (2 vols.; 5th ed.; Edinburgh, n.d.) I,74.

(20) Cf. Philo, *Spec. Leg.* 1.51 §276; *m. Kelim* 1.6-9. On purity as a correlate of holiness (so important in this portrayal of Zechariah's exalted status), see M. DOUGLAS, *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo* (London 1966).

womb [21], so here childbearing is understood as a manifestation of divine blessing (cf., e.g., Gen 16,4; 29,32; 30,1.22-23), and so a marker of social status. Her weighty claims to honor reported in 1,5-7 had been compromised by her childlessness; God's intervention, then, was experienced by her as a way of removing shame, of gaining honor.

In all of these ways, Luke shows himself to be a person of the honor/shame-oriented culture of the Mediterranean world, as discussed by Malina and Neyrey. Having accentuated these cultural values so transparently in the opening account of his birth narrative, we expect more of the same when the scene changes. Indeed, even Joseph, who appears infrequently in Luke's birth narrative and has almost no active role at all, is characterized by his enviable birthright (1,26). As Malina and Neyrey remark, "The stature of important persons in Luke-Acts is communicated by special note of their pedigree, both kin and clan, thus extending the honor and identity of the ancestors to the contemporary individual" [22]. This is true of Elizabeth, Zechariah, and Joseph; what of Mary? That is, why not Mary?

It is important first to take seriously the shift in locale experienced with the introduction of Mary. We have moved from a central focus on the Holy Place, at the heart of the Jewish world, to a relatively unknown town in a region sufficiently distant and racially mixed that it could be called "Galilee of the Gentiles" (1 Macc 5,15). Beyond this, what we know of Mary is her status as a virgin betrothed to Joseph. That "virgin" specifies Mary as a girl of marriageable age [23] and as a virgin in the more narrow, sexual sense is shown by Mary's self-assertion in 1,34 and by attention to Jewish marriage regulations.

According to contemporary Roman law, the minimum age of marriage for girls was 12 (for boys, 14), with the minimum age for betrothal set by Augustus at 10 [24]. Jewish practices were

(21) Cf. P. TRIBLE, *God and the Rhetoric of Sexuality* (OBT; Philadelphia 1978) 34-38.

(22) MALINA–NEYREY, "First-Century Personality", 86.

(23) See G. J. WENHAM, "BETÛLĀH 'A Girl of Marriageable Age'", *VT* 22 (1972) 326-348.

(24) B. RAWSON, "The Roman Family", *The Family in Ancient Rome: New Perspectives* (ed. B. RAWSON) (Ithaca, NY 1986) 1-57, 21.

comparable, so that marriage for a female usually took place before she reached 12½ years of age. This was advantageous for her husband, who thus received the benefits of her service over a longer period of time, but also for the girl's father. Practically speaking, he was able more easily to guarantee his daughter's purity (i.e., virginity), and thus safeguard his own honor, if he could arrange for her to be married by the time she reached puberty.

A marriage was constituted by the drawing up of a deed, the exchange of money to the groom (i.e., the "bride-price"), and sexual intercourse. Earlier practices apparently made no distinction between betrothal and marriage, but before the first century BCE a time lapse of some twelve months had become common. Consequently, a deed of betrothal and the bride-price were exchanged at betrothal, after which bride and groom were legally joined and could be separated only by divorce. During this betrothal period, until the marriage itself was marked by intercourse between the betrothed couple, the daughter remained in her father's house and under his control (25).

Hence, the earlier observation by Malina and Neyrey regarding pedigreed status throws into sharp relief Luke's characterization of Mary. She is portrayed as a young girl, not yet or only recently having achieved puberty, in an insignificant town in a racially mixed region. Joseph is a son of David, but Mary has not yet joined his household and thus has no current claims on his inherited status (26). Mary's family is not mentioned. Indeed, she is not introduced in any way that would recommend her to us as particularly noteworthy or deserving of honor. In light of the care with which other characters are introduced and portrayed as women and men of status in Luke 1–2, this is remarkable. Mary's insignificance seems to be Luke's primary point in his introduction of her here.

The subsequent characterization of Mary as a "relative" of Elizabeth in 1,36 does not in any way transform this image. Συγγενίς is sufficiently vague (27) necessarily to imply nothing about Mary's participation in the priestly line for which Elizabeth is noted; indeed, even if they were first cousins no such implication need be

(25) See ARCHER, *Her Price Is beyond Rubies*, 151-171; R. LOEWE, *The Position of Women in Judaism* (London 1966) 22-23.

(26) Cf. MALINA–NEYREY, "Honor and Shame", 61.

(27) BAG² 772: "the (female) relative, kinswoman".

made, for, as we have observed, the hereditary purity of priests is passed through the male. (For this same reason, had Luke made this connection, it would have had no effect on Jesus' status unless Joseph had been of priestly descent.) Moreover, elsewhere in his narrative Luke makes no attempt at all to associate Mary's status with that of her kinswoman. Quite the contrary, the opposite seems more to the point, as we will see below (II.3).

2. *First Greeting and Response: The Favored One—Servant of the Lord (1,28-38)*

With the onset of the interchange between Gabriel and Mary, the concern with status honor in 1,26-27 is further advanced. Gabriel's words of greeting and declaration of Mary's favored status (1,28) and his reassurance of divine favor (1,30) form an *inclusio* around Mary's perplexity (1,29). Nothing has prepared her (or us) for a visit from an archangel or for such exalted words of favor. Remembering that the lesser typically travel to the greater, it is extraordinary that God's personal servant comes *to* Mary. We have no previous basis for ascribing respect to Mary, but the archangel's behavior and words of honorable greeting identify the central and lofty place she holds in the world of the birth narrative. Indeed, even though her first "speech" is internal, Mary is presented as the deictic center of this account, with remarkable honorifics granted her—both in terms of *what* is said and in terms of *by whom* it is said (28).

Gabriel's opening words, χαῖρε, κεχαριτωμένη, are related by alliteration and by their conjoining of two motifs interwoven throughout the Gospel: God acts graciously, people respond (appropriately) with joy and praise (29). It is possible that χαῖρε should be rendered as a common greeting (30); however, apart from its use in openings to letters for Greek-speaking audiences in Acts 15,23; 23,26, Luke uses the Semitic εἰρήνη for this purpose (10,5; 24,36) (31). Thus, Gabriel's opening address fills in further the

(28) On deixis in general, see S.C. LEVINSON, *Pragmatics* (CTL; Cambridge 1983) 54-94; on social deixis, 62-64, 89-94.

(29) Cf. J.R. DONAHUE, "A Neglected Factor in the Theology of Mark", *JBL* 101 (1982) 563-594, 568.

(30) Cf. Matt 26,49; 27,29; 28,9; Mark 15,8; John 19,3.

(31) Cf. S. LYONNET, "Χαῖρε, κεχαριτωμένη", *Bib* 20 (1939) 131-141;

picture of rejoicing that pervades the Third Gospel (32), and is reminiscent of Zeph 3,14-15; Zech 9,9; Joel 2,21. There the formula is found: rejoice! + address + reference to the divine action or attitude to which joy is the proper response (33). "Favored one", then, functions as a kind of name for Mary, designating her as the object of divine benefaction. This reality is accented and clarified by its repetition in 1,30, then celebrated (with rejoicing! — 1,47) by Mary in 1,48. God has given his favor to one who had no claim to worthy status, raised her up from a position of lowliness, and chosen and equipped her to have a central role in redemption (34). This message is confirmed by Gabriel's declaratory promise, "the Lord is with you" — a formula often used with reference to a person chosen by God for a special purpose in salvation history (e.g., Gen 26,24; 28,15; Exod 3,15; Judg 6,11-18; Acts 18,9-10) (35).

Following Gabriel's announcement of the birth to Mary of a son of greatly exalted status ("holy", "Son of the Most High", "Son of God"), we read Mary's response. In describing herself as the Lord's servant (cf. 1,48), she recognizes her submission to God's

---

K. STOCK, "Die Berufung Marias (Lk 1,26-38)", *Bib* 61 (1980) 457-491, 468-471. On the objections of A. STROBEL, "Der Gruss an Maria (Lc 1:28): Eine philologische Betrachtung zu seinem Sinngehalt", *ZNW* 53 (1962) 86-110, see the rejoinder in J. MCHUGH, *The Mother of Jesus in the New Testament* (London 1975) 44-45. J.A. FITZMYER, *The Gospel according to Luke* (2 vols.; AB 28-28A; Garden City, NY 1981/85) I,344-345; cf. R.E. BROWN et al., ed., *Mary in the New Testament: A Collaborative Assessment by Protestant and Roman Catholic Scholars* (Philadelphia 1978) 128-132, objects to this reading apparently on the grounds of its association with the related argument that "rejoice" joins other allusions to Zech 3,14-17 to identify Mary as "Daughter of Zion". This connection is often made (cf. R. LAURENTIN, *Struktur und Theologie der lukanischen Kindheitsgeschichte* [Stuttgart 1967] 75-82), but it is not a necessary inference (cf. H. RÄISÄNEN, *Die Mutter Jesu im Neuen Testament* [STTAACF 158; Helsinki 1989] 86-92).

(32) See W.G. MORRIS, *Joy in the New Testament* (Exeter 1984) 91-104.

(33) Cf. STOCK, "Berufung Marias", 469.

(34) See R.H. FULLER, "A Note on Luke 1:28 and 38", *The New Testament Age: Essays in Honor of Bo Reicke*, 2 vols. (ed. W.C. WEINRICH) (Macon, GA 1984) I,201-206.

(35) See further STOCK, "Berufung Marias", 466; W.C. VAN UNNIK, "*Dominus Vobiscum*: The Background of a Liturgical Formula", *New Testament Essays: Studies in Memory of Thomas Walter Manson (1893-1958)* (ed. A.J.B. HIGGINS) (Manchester 1959) 270-305, 288-289.

purpose, but also her role in the service of that purpose. Moreover, she claims a place in God's household, so to speak. She who has been given no family heritage by the narrator now affirms her place in God's family. She has been given no status indications except for God's favor and election, and it is to this that she holds at the end of this scene. That is, Mary's words carry with them a fundamental definition of her personhood; indeed, in this socio-historical context, her words relativize and actually jeopardize her status as Joseph's betrothed. For her, partnership with God transcends the claims (and social position) of family [36]. In the Greco-Roman world and the world of mishnaic literature, the status of a slave was determined by the status of the householder. The status of the head of the family was extended to all who shared with him a relationship of kinship [37]. When Mary asserts her position as the servant of the Lord, we recognize that she derives her status from him, and so that Luke is now initiating his representation of a community of God's people whose fundamental social experience is grounded in their relationship to God.

In his characterization of Mary, Luke has begun to undercut the conventional competitive maneuvering for positions of status prevalent in the first-century Mediterranean world. Mary, who seemed to measure low on any status scale—age, family heritage, gender, and so on—turns out to be the one favored by God and the one who finds her status and identity ultimately in her obedience to God and participation in his salvific will.

3. *Second Greeting and Response: Status Reversal (1,39-56)*

The exchange of greetings in the Palestinian culture assumed and represented by Luke is both highly stylized and full of significance. Exodus 18,7 narrates a representative greeting: "Moses went out to meet his father-in-law; he bowed down and kissed him; each asked after the other's welfare, and they went into the tent" (*NRSV*). This text is interesting both for its illustration of the content of the greeting and for the nonchalant way it embodies issues of

(36) See further, 8,19-21; 9,57-62; 12,51-53; 14,25-26; 18,28-30.

(37) See D.B. MARTIN, *Slavery as Salvation: The Metaphor of Slavery in Pauline Christianity* (New Haven, CT 1990) 1-49; P.V. McC. FLESHER, *Oxen, Women, or Citizens? Slaves in the System of the Mishnah* (BJS 143; Atlanta, GA 1988) 90-94.

status honor. Moses is the host, yet comes out to initiate the greeting, showing appropriate respect to his elder and guest. Similar concerns are at work in Luke 7,36-50, where Simon the Pharisee insults Jesus by not extending proper greetings (see 7,44-46), and in 20,46, where Jesus critiques the desire of scribes to receive respectful greetings (e.g., first greetings, bows, words of blessing) in the marketplace. And similar concerns are at work in the present pericope.

Luke places great emphasis on Mary's greeting; even though we cannot specify its content, he mentions it three times (1,40.41.44). Its primary significance seems to be on its results — that is, on the response of Elizabeth's unborn child to it, mentioned twice (1,41.44). Unlike Moses, who goes out to welcome his father-in-law and extend first greetings, Elizabeth is clearly the superior, by normal canons at least. She is a daughter of Aaron, the wife of a priest, the elder of these two women. What is more, had she not received divine affirmation in the blessing of a child? What is surprising, then, is Elizabeth's greeting to Mary. Prompted by the child in her womb, filled with the Holy Spirit, she places herself in the servant's role, bestowing honor on her guest whom she now recognizes as "the mother of my Lord", "blessed... among women ". Suddenly the tables have turned, with the result that we have from Elizabeth a second testimony to the favored status of Mary first proclaimed by Gabriel (1,28.30).

Elizabeth's first words are reminiscent of the greeting and praise given to a superior in recognition of her or his advanced status and of the fact that God had blessed this person (38). Elizabeth's language here differs, then, from that in 1,45 (39); here she acknowledges the superiority of her young relative, a status due to her prior reception of God's beneficence. In this case, employing language reminiscent of Judg 5,24 and Jdt 13,18, Mary's motherhood is in primary focus, as it is in her role as mother that she will contribute to the salvation of her people (40). Consequently, Elizabeth's question (1,43) is not surprising. As grateful as she may be for God's favor on her behalf and as sure as she is that her disgrace has been overcome (1,25), still she recognizes the superior

(38) H.-G. LINK, "εὐλογέω", *NIDNTT* I,206-215, 213.

(39) Cf. R. E. BROWN, *The Birth of the Messiah: A Commentary on the Infancy Narratives in Matthew and Luke* (Garden City, NY 1977) 333.

(40) MCHUGH, *Mother of Jesus*, 68-71.

role of her young relative. After all, she is the mother of "my Lord". Elizabeth's second pronouncement of blessing recognizes Mary as the recipient of divine fortune because of her faith [41]. The contrast with Zechariah—a male, an elder, a priest—could scarcely be more stark; he did not believe (1,20) but she did.

This status reversal, foregrounding in unexpected ways the role of Mary in the developing narrative, receives implicit support in later material. Thus, in 2,5 Joseph is related to Mary (and not vice versa) [42]; in 2,16 Mary is named before Joseph; in 2,33-34 Simeon, having blessed "them", addresses Mary; and in 2,48 Mary speaks for herself and Joseph. Moreover, in the congregation of disciples in Acts 1,14, Mary is specifically named along with the Eleven.

Mary's Song—Mary's response to Elizabeth's greeting, or more specifically to the miraculous event confirmed by Elizabeth's words—is of concern here only for its portrayal of Mary's new status [43]. Following the normal form of a psalm of praise, 1,48 grounds Mary's praise in God's prior act: he has looked with favor on the lowliness of his servant. "Lowliness" (ταπείνωσις) can be used of the humiliation of barrenness (e.g., Gen 16,11; 1 Sam 1,11), but this is not the case here; nor is there any basis for regarding Mary's virginity as the source of her lowliness [44]. It might also refer to the humiliation of the oppressed people of God (e.g., Deut 26,7; 1 Sam 9,16; 1 Macc 3,51; 3 Macc 2,12) and, given the other parallels between Mary and Israel in the Song, Mary's low estate might then be taken as representative of her people's. Ταπείνωσις also belongs to the semantic domain of "poor" in the Third Gospel, a domain associated especially with a negative social valuation of a person based on such criteria as gender, age, purity,

(41) That ὅτι should be rendered "that" in this instance and not "because" is suggested by Acts 27,25. This translation also furthers the close antithetical parallel Luke has drawn between Zechariah and Mary.

(42) *Contra* MALINA–NEYREY, "Honor and Shame", 61-62, who argue that a gender-based honor system results in the Lucan narrative in the typical naming of women in relation to their husbands. The examples they provide fail to account either for the presence of counter-examples or, more importantly, for their significance.

(43) See further, J.B. GREEN, *The Gospel of Luke* (NICNT; Grand Rapids, MI, forthcoming).

(44) *Contra*, e.g., L. BOFF, *The Maternal Face of God: The Feminine and Its Religious Significance* (San Francisco 1979) 196.

economics, and so on [45]. Hence, Mary's characterization of herself as lowly is not only metaphorical and representational, but is based in her actual social position in Luke's narrative [46]. Her favorable status—announced by Gabriel, confirmed by the Spirit-inspired Elizabeth, and now embraced by Mary herself—is a consequence of God's surprising and gracious initiative. Others, too, will recognize her divinely appointed status and call her blessed (1,48b), thus confirming both her important social position and its divine origins.

III. Concluding Remarks

The recent application of insights from cultural anthropology and social psychology has significant repercussions for our reading of New Testament documents, including Luke-Acts. We have argued here, however, that social-scientific perspectives and models must be brought to bear on those texts as a part of a larger theory of the generation and interpretation of literary meaning. Without explicitly developing and foregrounding such a theory in this essay, we have insisted on attention to narratological presentation as a potential means of re-presenting or even reversing the social dimensions of the Mediterranean world within which Luke's narrative was generated. In the case of our narrow concern with the presentation of the social status of Mary in Luke's birth narrative, we have observed how critical issues of status honor are for the Evangelist, and how he can first appear straightforwardly to mimic his social world with its concern with ascribed and acquired honor only then serendipitously to overturn those cultural norms by redefining status *vis-à-vis* the household of God. Not least in this way, the portrait of Mary in Luke 1,5–2,52 portends the nature of salvation and the norms of the community of God's people to be developed more fully subsequently in Luke-Acts.

American Baptist Seminary
of the West and Graduate
Theological Union
2606 Dwight Way
Berkeley, CA 94704 USA

Joel B. GREEN

(45) See GREEN, "Good News"; and cf. B.J. MALINA, "Interpreting the Bible with Anthropology: The Case of the Poor and Rich", *Listening* 21 (1986) 148-159.

(46) See above; also 2,22-24.

SOMMAIRE

Le but de cet article est de conjuguer une étude littéraire et narrative de la façon dont Luc présente Marie dans les deux premiers chapitres de son évangile avec les résultats d'une analyse sociologique de ces mêmes chapitres. Concrètement, l'auteur affirme que Luc est conscient des signes indiquant le statut social de Zacharie et d'Élisabeth et que, d'autre part, il renverse la hiérarchie des valeurs en ce qui concerne Marie parce que son statut repose uniquement sur la surprenante bénédiction divine.

"Bei dir, da ist die Vergebung, damit du gefürchtet werdest". Überlegungen zu Psalm 130 *

Psalm 130 spielt in der christlichen Frömmigkeitsgeschichte eine herausragende Rolle (1). Das Interesse am letzten der sechs sogenannten Bußpsalmen, dem "De profundis", ist verständlich, kommen doch in Ps 130 zentrale Themen christlicher Verkündigung zur Sprache: "Schuld" und "Vergebung" (vv. 3-4), "Gnade" und "Erlösung" (vv. 7-8). In der wissenschaftlichen Exegese hingegen hat Ps 130 erstaunlicherweise geringe Beachtung gefunden.

Folgender Beitrag fragt nach der Bedeutung der "Gottesfurcht" in Ps 130. Das Thema selbst ist bereits eine Problemanzeige. Nicht nur alte Versionen, sondern auch neuere Übertragungen suchen die ungewöhnliche Formulierung in v. 4b teilweise auf textkritischem Weg zu umgehen. Ist angesichts des Textbefundes denn Gottesfurcht überhaupt ein Thema von Ps 130?

Wenn ja, bleibt nicht nur die einmalige Wortbildung in v. 4b zu erklären, sondern auch der syntaktische Zusammenhang, in dem von Gottesfurcht gesprochen wird. Ergeben sich daraus Konsequenzen für das Gesamtverständnis des Psalms? Diese Frage läßt sich wiederum nur beantworten, wenn Aufbau und Gattung des Psalms mitberücksichtigt werden. Wie sind der einzelne Beter und Israel als Ganzes aufeinander, und wie sind beide auf JHWH bezogen? Ist Gottesfurcht im Rahmen eines nächtlichen Sühnerituals im Temple auf den noch ausstehenden rettenden Freispruch am Morgen hingeordnet? Läßt sich ein derart konkreter Sitz im Leben für Ps 130 glaubhaft machen? Oder ist Befreiung in Form von Vergebung für

* Professor Dr. Rudolf Mosis, Universität Mainz, vollendet am 16. Januar 1993 sein sechzigstes Lebensjahr. Mit den folgenden Zeilen möchte der Verfasser seinem Lehrer gratulieren und ihm von Herzen danken.

(1) Vgl. dazu P. LIPPERT, "Psalmen als Impulse für Pastoral und Gemeindeleben? Am Beispiel von Ps 130", *Theologie der Gegenwart* 26 (1983) 49-54; H. KURZKE, "Säkularisation oder Realisation? Zur Wirkungsgeschichte von Ps 130 ('De profundis') in der deutschen Literatur von Luther bis zur Gegenwart", *Liturgie und Dichtung. Ein interdisziplinäres Kompendium II* (Hrsg. H. BECKER–R. KASZYNSKI) (St. Ottilien 1983) 67-89; J. JEREMIAS, "Psalm 130 und Luthers Nachdichtung", *Theologische Beiträge* 20 (1989) 284, 294-297.

den Beter bereits erfahrbare Realität, Leben in Gottesfurcht also eine Existenzweise des von JHWH befreiten Menschen?

I. Zum Text des Psalms

Textkritische Probleme zu Ps 130 ergeben sich vor allem innerhalb von vv. 4-7 (2).

In v. 4b wird MT למען תורא "damit du gefürchtet werdest" des öfteren durch die Lesart von LXX ενεκεν του νομου σου konjiziert und der Halbvers 4b zum folgenden v. 5 gezogen. Auf diese Weise gelingt es zwar, das nur hier belegte Verb ירא – Nif. zu ersetzen, jedoch nur durch eine ebenso ungewöhnliche Formulierung (3). Eine weitere in LXX belegte Lesart ενεκεν του ονοματος σου dürfte kaum auf eine hebräische Vorlage למען שמך verweisen, die zudem nicht belegt ist, sondern ist eher als eine innergriechische Variante anzusehen (4), die die einmalige Lesart ενεκεν του νομου σου durch das gewöhnlichere ενεκεν του ονοματος σου ersetzt (5). Briggs versucht in seiner Übersetzung "that (Thy Law) may be revered" (6) unter Bezugnahme auf die Sexta ενεκεν του γνωσθηναι λογον σου MT ירא und LXX νομος zu verknüpfen: תורה תורא. Der Hauptgrund für diese seine Wiedergabe ist jedoch nicht text-, sondern formkritischer Art (7).

(2) Im Gebrauch des Gottesnamens bieten die verschiedenen Versionen für Ps 130 voneinander abweichende Lesarten. Das Alternieren in der Gottesbezeichnung in vv. 1-6 im MT dürfte beabsichtigt sein. Zu einer Korrektur aus textkritischen Gründen besteht keine Notwendigkeit.

(3) C. H. CORNILL, "Psalm 130", BZAW 34 (1920) 40: ενεκεν του νομου sei "ganz beispiellos". S. PORÚBČAN, "Il Salmo 'De profundis'", *Aloisiana* 1 (1960) 14: "Il *l^ema^can tôrāt^ekā* non dà alcun buon senso. Del resto sarebbe pure un *hapaxlegomenon* in un contesto come il nostro".

(4) CORNILL, "Psalm 130", 9-40; JEREMIAS, "Psalm 130", 294, Anm. 12.

(5) Codex Sinaiticus wie auch Codex Alexandrinus lesen ονοματος. Codex Vaticanus gibt wegen der großen Textlücke Pss 105,27–137,6 keine Auskunft zur Stelle. Daß im hebräischen Psalter eine Formulierung למען שמך möglich wäre, zeigen Pss 23,3; 25,11; 31,4; 79,9; 106,8; 109,21; 143,11.

(6) C. A. BRIGGS, *The Book of Psalms II,* (ICC; Edinburgh 1951) 464.

(7) BRIGGS, *Psalms,* 465: "the line needs an additional word". Wie problematisch es sein kann, aufgrund formkritischer Gesichtspunkte textkritische Entscheidungen zu fällen, zeigt das Vorgehen von CORNILL, "Psalm 130", 38-42. Dies gilt umso mehr, wenn von einer hebräischen Metrik her argumentiert wird, über die wir noch zu sehr im Ungewissen tappen. Vgl. dazu H. J. KRAUS, *Psalmen 60-150* (BKAT 15/2; Neukirchen-

Briggs vermutet als ursprüngliche Lesart του νομου, liest also mit LXX, Sym., Theod., Vet. Lat. und Vulg. iuxta LXX: *propter legem tuam.*

Entgegen den meisten jüngeren Autoren (8), die MT belassen, hat sich neuerdings Marrs für eine Korrektur von MT nach LXX ausgesprochen: "it seems better understood as a textual corruption of *twrh*" (9). Die von Marrs angeführten Gründe sind jedoch ausschließlich stilistischer Natur (10). Da auf der Ebene stilistischer Analyse auch MT ein sinnvolles Gefüge ergibt (11), da ferner MT nicht verderbt ist, gegenüber LXX aber auch keine vereinfachende Lesart darstellt, kann man MT durchaus belassen (12).

Vluyn [5]1978) 31-35, nach dem "alle Bemühungen um das Metrum... Versuche" (31) bleiben. Ob man die althebr. Metrik vom Phönizischen oder vom Ugaritischen her zur Genüge erklären kann, wird sich erst noch erweisen müssen. Vgl. dazu O. LORETZ, "Psalmenstudien I-IV", *UF* 3 (1971) 101-115; *UF* 5 (1973) 213-218; *UF* 6 (1974) 175-210, 211-240; G. FECHT, *Metrik des Hebräischen und Phönizischen* (Ägypten und Altes Testament, Bd. 19; Wiesbaden 1990).

(8) So etwa G. SNOY, "Avec lui L'Abbondance de la Rédemption. Ps 130", *BVC* 53 (1964) 57; W.H. SCHMIDT, "Gott und Mensch in Ps 130. Formgeschichtliche Erwägungen", *TZ* 22 (1966) 247; G. GIAVINI, "'De profundis' (Salmo 130 [129])", *ParVita* 13 (1968) 425; M. DAHOOD, *Psalms III (101-150)* (Garden City 1970) 234; KRAUS, *Psalmen,* 130; K. SEYBOLD, *Die Wallfahrtspsalmen. Studien zur Entstehungsgeschichte von Psalm 120-134* (Biblisch-Theologische Studien 3; Neukirchen-Vluyn 1978) 92; A. DEISSLER, *Die Psalmen* (Düsseldorf [2]1979) 511; W. GROSS, "Meditation zu Ps 130", *Erbe und Auftrag* 55 (1979) 457-458; P.D. MILLER, "Psalm 130", *Int* 33 (1979) 180; T. STRAMARE, "Dal profondo a te grido, o Signore", *ParVita* 26 (1981) 73; G. RAVASI, *Il libro dei Salmi. Commento e Attualizzazione*. Vol. III (101-150) (Bologna [4]1988) 643-644; H. GROSS–H. REINELT, *Das Buch der Psalmen*. Teil II (Ps 73-150) (Geistliche Schriftlesung 9/2; Düsseldorf [3]1989) 361; JEREMIAS, "Psalm 130", 289-290; E. ZENGER, *Ich will die Morgenröte wecken. Psalmenauslegungen* (Freiburg 1991) 174.

(9) R.R. MARRS, "A Cry from the Depths (Ps 130)", *ZAW* 100 (1988) 83.

(10) Zu seinem im Rahmen des Aufsatzes relativ ausführlich dargelegten Verständnis von stilistischer Analyse und deren Stellenwert für die Auslegung vgl. MARRS, "Cry", 85-88.

(11) Vgl. besonders P. AUFFRET, "La Collection des Psaumes des Montées comme ensemble structuré", ders., *La sagesse a bâti sa maison:* Études des structures littéraires dans l'Ancien Testament et spécialment dans les Psaumes (OBO 49; Fribourg–Göttingen 1982) 497-504, 514-531.

(12) Marrs Hinweis, die Wurzel ירא – Nif. begegne als finites Verb nur in Ps 130,4b, hilft textkritisch insofern nicht weiter, als auch die Wiedergabe

VV. 5-6 sind textkritisch umstritten, nicht selten wird MT verändert (13). Da die von LXX und anderen Versionen vorgeschlagenen Lesungen nicht befriedigen, bleibt der Großteil der Exegeten trotz offener Fragen zu Recht bei MT (14).

Tromp (15) geht davon aus, daß die verschiedenen Textvarianten in MT, LXX, 11 QPs[a] und S durch Schwierigkeiten im Verständnis der Vorlage verursacht sind. Diese seine Vorlage sieht rekonstruiert folgendermaßen aus:

קויתי יהוה קותה נפשי (ו)לדברו
הוחלתי נפשי לאדני משמרים לבקר·

Ich hoffe auf JHWH. — Es hofft meine Seele auf sein Wort.
Meine Seele harrt auf den Herrn — mehr als Wächter auf den Morgen.

Die Wiederholung שמרים לבקר am Ende von v. 6 fügt Tromp an den folgenden v. 7 (16). Die ungewöhnliche, jedoch mögliche Verbindung von נפשי mit הוחלתי (17) hätten die verschiedenen Textversionen zu umgehen versucht: MT und 11 QPs[a], indem sie הוחלתי zu לדברו zogen. In MT sei das verbleibende נפשי Bestandteil des neu entstan-

---

in LXX ungewöhnlich ist. Zudem weist Ps 130 noch weitere einmalige Formulierungen auf, die Marrs in diesem Begründungszusammenhang allerdings unberücksichtigt läßt (z.B. das isoliert gebrauchte מעמקים in v. 1).

(13) Vgl. die starken Eingriffe von S. PORÚBČAN, "Psalm CXXX 5-6", *VT* 9 (1959) 322-323, der 5 Textkorrekturen vornimmt: נפשי am Anfang und שמרים לבקר am Ende von v. 6 emendiert er als Dittographie. קותה נפשי aus v. 5 stellt er an den Anfang des folgenden Verses. לאדני in v. 6 ändert er in ליהוה um und fügt in v. 5 vor dem Gottesnamen die Präpostion ל ein. Natürlich ermöglichen es derartige Eingriffe in den Text, "to obtain a very homogenous structure of the whole psalm" (323).

(14) So schon P. VOLZ, "Zum Verständnis von Psalm 16 und Psalm 130" (Marti-FS 1925) 292-294; DEISSLER, *Psalmen,* 511: "In V. 5 und 6 ist der Text in der Zuteilung der Verben vielleicht etwas durcheinandergeraten (vgl. G). Doch bleibt eine Korrektur rein von der Metrik her fragwürdig. Vielleicht ist es immer noch am besten, MT zu belassen". Ähnlich SCHMIDT, *Gott und Mensch,* 248, Anm. 9.

(15) J. TROMP, "The Text of Psalm CXXX 5-6", *VT* 39 (1989) 100-103.

(16) TROMP, "Text", 101: "The repetition could be regarded as anadiplotic,... and related to the next hemistich as an adverbial adjunction". Vgl. auch MARRS, "Cry", 85.

(17) Vgl. Ps 57,5; Jes 26,9. Dazu P. JOÜON, *Grammaire de l'hébreu biblique* (Rom 1947) § 151c: "Avec certains noms exprimant quelque chose de l'individu... suivis d'un suffixe de la 1[e] ou 2[e] personne, le verbe se met à la personne de ce suffixe".

denen Nominalsatzes (NS) v. 6a geworden, 11 QPs[a] habe eine Verbalform eingefügt. LXX und Vulg. iuxta LXX hätten die erste in die dritte Pers. (ηλπισεν; *sustinuit*) korrigiert, S und Hier נפשי einfach übergangen. Wenn schließlich die Partikel ו vor לדברו als ו zur Emphase des folgenden Wortes zu verstehen sei (18), könne der Textbestand von MT unverändert bleiben, und die Textvarianten ließen sich einigermaßen plausibel erklären.

Der Vorschlag Tromps bringt jedoch zwei Schwierigkeiten formaler und eine weitere inhaltlicher Art mit sich.

1. Der rekonstruierte v. 5 fällt insofern aus dem Rahmen des Psalms, als der erste Halbvers ungewöhnlich kurz ist. Dies entspricht nicht dem Verhältnis der jeweiligen Halbverse zueinander im Verlauf des übrigen Psalms. Da v. 5 neu einsetzt, ließe sich zwar ein formaler Akzent rechtfertigen. Doch stellt sich die gleiche Frage noch einmal für den neu entstehenden Parallelismus in vv. 6bβ/7aα: שמרים לבקר - יחל ישראל אל־יהוה. Auf einen Neueinsatz kann man hier sicherlich nicht rekurrieren. Zu denken wäre vielleicht an die Arbeit der Redaktion, die zum Mittel der Wiederholung gegriffen hätte (ohne מן des Komparativs), um auf diese Weise das Israel-Thema einzuführen. Wie jedoch v. 8 zeigt, haben die Redaktoren auf Proportion durchaus Rücksicht genommen.

2. Entscheidend in der von Tromp vorgeschlagenen Deutung ist die Tatsache, נפשי als Subjekt mit der ersten Person הוחלתי kombinieren zu können. Unbeschadet einer solchen Möglichkeit bleibt zu fragen, ob denn diese Kombination hier wahrscheinlich ist. Die unmittelbar vorausgehende Konstruktion in v. 5aβ קותה נפשי verbindet נפשי mit dem Verb קוה — Pi., das hier jedoch in der dritten Person gebraucht wird. Sollte נפשי unmittelbar nacheinander so verschiedenartig konstruiert worden sein? In Jes 26,9 und Ps 142,2 wird, anders als in Ps 130,5, diese seltene Verwendungsweise von נפשי bzw. רוח und קול jeweils durchgehalten (19).

(18) So TROMP, "Text", 102 mit Literaturverweisen. 11 QPs[a], LXX und S streichen die Konjunktion ו.

(19) Vgl. JOÜON, *Grammaire*, § 151c. Die weiteren von JOÜON § 151c angeführten Belege (Pss 57,5; 3,5; 27,7; 66,17; 44,3; 60,7) lassen sich mit Ps 130,5 insofern nicht vergleichen, als an allen diesen Stellen das entscheidende Nomen nicht wiederaufgegriffen wird. Man könnte zwar zu Gunsten von Tromps Vorschlag anführen, daß der von ihm rekonstruierte Halbvers הוחלתי נפשי לאדני nicht parallel zum unmittelbar vorausgehenden קותה נפשי ולדברו

3. Nach der rekonstruierten Vorlage würde v. 5 das "Wort" besonders betonen, nicht zuletzt durch das ו der Emphase. Daß ein Psalm um die Bedeutung des Wortes Gottes kreist, ist für den Psalter nicht ungewöhnlich (vgl. Pss 1; 19; 119). In Ps 130 begegnet zwar das Thema "Wort", doch ist das Wort damit nicht schon das Thema des Psalms. Die von Tromp erwähnte Heraushebung des Wortes fügt sich nicht ein in den Aussageduktus des gesamten Psalms.

Fazit: Es besteht keine Notwendigkeit, Ps 130 textkritisch zu korrigieren. Die vielfältigen Vorschläge zur Änderung von MT überzeugen nicht. MT ist beizubehalten. Das Thema "Gottesfurcht" gehört in den Psalm.

II. Einheit und Aufbau

Eine Reihe von Exegeten ist der Meinung, Ps 130 bilde lediglich eine *redaktionelle Einheit*. Ein ursprüngliches Gebetslied eines Einzelnen wurde durch eine Israelschicht erweitert (20), die nach Szörényi, Schmidt und Jeremias in vv. 7-8 (21), nach Seybold in vv. 7aβ.b.8 (22), nach Zenger in vv. 7aα.8 zu finden ist (23).

Für Seybold erweckt auch v. 4 "mit seiner reflektierenden und interpretierenden Absicht, seiner theologisch fertigen Begrifflichkeit..., eingezwängt zwischen suchender Frage (v. 3) und dem Bekenntnis gespannter Erwartung des 'Wortes' (v. 5), und seinem paränetisch-lehrhaften Ton ('daß man dich fürchtet') den Eindruck, nicht gleichursprünglich zu sein" (24). ירא begegnet zwar an den "mutmaßlich redaktionellen Stellen Ps 128,1.4" (25). Doch ist dort

---

konstruiert ist, sondern dem zweiten Glied des Parallelismus membrorum משמרים לבקר zuzuordnen ist. Die rekonstruierte Vorlage fügt sich dennoch nur schwer in den restlichen Psalm ein.

(20) So etwa SCHMIDT, *Gott und Mensch,* 251; SEYBOLD, *Wallfahrtspsalmen,* 34, 71, 92-93; JEREMIAS, "Psalm 130", 292; ZENGER, *Psalmenauslegungen,* 129, 175-176.

(21) A. SZÖRENYI, *Psalmen und Kult im Alten Testament. Zur Formgeschichte der Psalmen* (Budapest 1961) 555-556; SCHMIDT, *Gott und Mensch,* 241-242, 251-252; JEREMIAS, "Psalm 130", 292.

(22) SEYBOLD, *Wallfahrtspsalmen,* 34, 58, 92-93. Anders in K. SEYBOLD, "Zur Redaktion der Wallfahrtspsalmen", *ZAW* 91 (1979) 254, Anm. 35, wo der gesamte v. 7 als Schlußformel des Grundpsalms, und lediglich v. 8 als redaktioneller Zusatz gilt.

(23) ZENGER, *Psalmenauslegungen,* 176.

(24) SEYBOLD, *Redaktion,* 254.

(25) SEYBOLD, *Redaktion,* 254, Anm. 34. סליחה ist zugegeben ein spät

der üblichere Ausdruck ירא יהוה gebraucht (26), und ein Redaktor hätte kaum die nur einmal belegte Verbform ירא — Nif. eingefügt, sondern eher eine gängigere Form gewählt. סליחה ist unbestritten ein erst spät bezeugter Ausdruck (im Plur.: Neh 9,17; Dan 9,9; im Sing.: Ps 130,7; Sir 5,5). Doch ist der Gebrauch des Nomens nicht völlig von der Verwendung des Verbums סלח und den davon abgeleiteten nominalen Bildungen zu lösen (27). Da mehrere Gründe dafür sprechen, den Psalm spät zu datieren (28), ist die Verwendung von סליחה eher als Indiz für die späte Entstehungszeit des Psalms zu bewerten. V. 4 gehört demnach dem Grundtext des Psalms an.

Anders verhält es sich mit vv. 7-8. V. 8 wurde ähnlich wie Ps 25,22 und Ps 34,23 als späterer Zusatz an den Grundtext von Ps 130 angefügt. Zusammen mit v. 7aα gehört er der von Seybold festgestellten Israel-Schicht an (29).

Umstrittener ist hingegen die Zuordnung von v. 7aβ.b, der parallel zum כי-Satz in v. 4 gesehen werden kann. So gliedert Zenger seinen Grundtext des Psalms (vv. 1-6.7aβ.b) in "zwei gleich lange und parallel gebaute Strophen", "wobei die erste als Ich-Du-Rede (Anrede JHWHs) und die zweite als Ich-Er-Rede (Rede über JHWH) gestaltet ist." Die "beiden strukturell sich entsprechenden Zeilen V. 4a und V. 7b" "sind mit der bekräftigenden Partikel 'ja, fürwahr' eingeleitet und machen eine Aussage über JHWHs innerstes Wesen" (30). Ob man allerdings תחנוני aus v. 2 auf eine Ebene mit הסליחה (v. 4), החסד (v. 7) und פדות (v. 7) stellen darf, ist doch fraglich (31). Die Constructus-Verbindung לקול תחנוני als Ganze und das

---

bezeugter Ausdruck. Da auch andere Indizien den Psalm in die Spätzeit verweisen, ist die Verwendung von סליחה mehr im Zusammenhang der Spätdatierung des gesamten Psalms zu verstehen.

(26) Vgl. dazu Pss 25,12; 112,1; 118,4; 136,20; ferner: Pss 22,26; 25,14; 31,20; 33,18; 34,8.10; 60,6; 61,6; 66,16; 85,10; 86,11; 103,11.13.17; 111,5; 119,63.74.79, usw.

(27) Vgl. dazu J. HAUSMANN, סלח, *TWAT* V (1986) 863-864.

(28) So etwa die Verwendung von קשבות in v. 2 oder die Aufweichung der Form des Psalms. Ausführlicher dazu SCHMIDT, *Gott und Mensch*, 241-242.

(29) Zu den Gründen hierfür vgl. besonders SCHMIDT, *Gott und Mensch*, 241-242, 251-252; ZENGER, *Psalmenauslegungen*, 175-176.

(30) ZENGER, *Psalmenauslegungen*, 176.

(31) ZENGER, *Psalmenauslegungen*, 176: "Die theologischen Fachbegriffe beider Strophen geben dem Psalm ein theologisches 'Gerüst': 'Vergebung' (V. 4a) geschieht aus 'Gnade' (V. 2c); 'Erlösung' (V. 7c) ge-

Suffix am Nomen rectum zeigen eindeutig an, daß hier der Beter eine Aussage über sich und seine Not, nicht aber über das Erbarmen JHWHs macht. Die sogenannte erste Strophe zielt zudem nicht darauf ab, daß "Gnade" zu "Vergebung", sondern daß "Vergebung" zu "Gottesfurcht" führt. Wenn schon eine Entsprechung zwischen v. 7aβ.b und v. 4 hergestellt werden soll (32), dann sind aufgrund der Determination, die ja ganz im Sinne der Parallele zu deuten wäre, החסד und הסליחה aufeinander zu beziehen, nicht aber הסליחה und פדות (33). Enger als mit v. 4 ist v. 7 mit v. 8 verbunden, mit dem er das Israelmotiv und den Stamm פדה gemeinsam hat (34). Für diese Lösung spricht auch, daß das Nomen פדות immer auf das Kollektiv Israel bezogen ist, nie aber auf Einzelpersonen (35).

Fazit: VV. 7-8 sind als Ganze einer Überarbeitungsschicht zuzuordnen. Ps 130 besteht somit aus dem Grundtext vv. 1-6 und der erwähnten Überarbeitung vv. 7-8 (36).

Seiner *Gattung* nach erscheint Ps 130 zunächst als Klagelied eines Einzelnen. Doch die üblichen Elemente eines Klageliedes Not –

---

schieht aus 'Güte' (V. 7b)". Aus einer legitimen Übersetzung der Constructus-Verbindung לקול תחנוני mit Genitivus objectivus ("für meinen Schrei um Gnade") ist unversehens eine Aussage über die von JHWH gewährte Gnade geworden.

(32) Die bekräftigende Partikel כי ist zwar v. 4 und v. 7 gemeinsam. Doch wäre zu prüfen, was die Partikel über die Signalfunktion hinaus, die sie hier ausübt, in beiden Versen jeweils leistet. Für v. 4 legt sich ein adversatives Verständnis des כי nahe. Damit aber ist v. 4 nicht so sehr v. 7, sondern dem vorausgehenden v. 3 zugeordnet.

(33) פדות entspräche in v. 4 dem Finalsatz. Vielleicht ist es aber ratsamer, die Parallelität nicht überzustrapazieren. Wurde diese Parallelität von den Redaktoren hergestellt, was anzunehmen ist, dann erklärt sich aufgrund der Rücksichtnahme auf den Grundtext auch, warum sie nur bedingt durchgeführt ist.

(34) So auch SCHMIDT, *Gott und Mensch,* 251-252.

(35) Von den insgesamt 4 Belegen von פדות ist der erste, Ex 8,19, textkritisch problematisch. Jes 50,2 gehört in den Kontext der Restitution des Volkes. Ps 111,9 spricht vom Handeln Gottes am Volk. Erlösung des Volkes wird hier im Zusammenhang mit dem Bund gesehen, der ewig Bestand hat. Zuvor, in Ps 111,4, taucht zwar auch der Stamm חנן auf, doch wird חנון hier parallel zu רחום gebraucht, ist also im Unterschied zu Ps 130,2 vom Kontext her eindeutig als Aussage über JHWH gekennzeichnet.

(36) Ob vv. 7-8 redaktionskritisch zureichend erklärt sind, wenn die beiden Verse jener Israelschicht zugeschrieben werden, die das Wallfahrtsbüchlein Pss 120-134 überarbeitet hat, mag zumindest als Frage in den Raum gestellt sein.

Bitte – Vertrauensäußerung, die sich auch hier finden, sind in sich und in ihrer Zuordnung zueinander so stark abgewandelt, daß die übliche Gattungsbezeichnung dem Gehalt des Psalmes kaum gerecht wird.

Die Formulierung in v. 3b מי יעמד erinnert an das Ereignis der Tempelbegehung (vgl. Pss 15,1; 24,3; Jes 33,14; Ez 18), könnte also darauf verweisen, daß der Psalm in den Bereich des Tempels gehört. Das Hoffen auf JHWHs Wort (v. 5), verstanden als priesterliches Heilsorakel, durch das der Freispruch mitgeteilt (37), das Harren auf den Morgen (v. 6) als dem Zeitpunkt, an dem das erlösende Wort erwartet wird, und das Verhältnis der Israelschicht (vv. 7-8) zum Rest des Psalms (in vv. 7-8 wäre die anwesende Gemeinde angeredet) wurden verschiedentlich in diesem Sinne verstanden.

Doch sind vv. 7-8 wie erwähnt erst sekundär zum Grundpsalm vv. 1-6 hinzugekommen. Daß der ersehnte Morgen und das erwartete Wort auf den Freispruch verweisen, den der Priester beim Morgengrauen verkündet, bleibt eine bloße Vermutung. Der Text des Psalms verlangt von sich aus nicht nach diesem Verständnis. Die Tendenz zur Verallgemeinerung und zur Loslösung von einer konkreten Notsituation, die sich im Vokabular (z.B. der allgemeine Ausdruck "Tiefen" in v. 1) wie auch im Aufbau des Psalms zeigen (Ausweitung des in vv. 1-2 vorgegebenen Kommunikationsgeschehens in vv. 3-4 mit einer Reflexion weisheitlicher Prägung; Verlassen der Gebetsform in vv. 5-6, stattdessen Reflexion über die Gottesbeziehung des Psalmisten), sprechen dagegen, im Kult die ursprüngliche Heimat des Psalms zu sehen.

Da Ps 130 nicht die Befreiung aus einer konkreten, vorübergehenden Not, sondern das Verwiesensein des Menschen auf Gott zum Thema hat (38), wurde auf Kult und Tempelbegehung sicher bewußt angespielt, jedoch nicht um ihrer selbst willen, sondern um die grundsätzlichere Frage der Gottesbeziehung anzusprechen. Deswegen wird man auch die Perfekta in vv. 1.5 nicht als Schilderung eines vergangenen Geschehens, das rückblickend kultisch gefeiert werden soll (39), sondern als Ausdruck gegenwärtigen Handelns verstehen müssen (40).

(37) Vgl. KRAUS, *Psalmen*, 1950; C. WESTERMANN, "Das Hoffen im Alten Testament. Eine Begriffsuntersuchung", ders., *Forschung am Alten Testament* (TBü 24; München 1964) 241; SEYBOLD, *Wallfahrtspsalmen*, 82.

(38) So auch JEREMIAS, "Psalm 130", 293.

(39) So etwa SEYBOLD, *Wallfahrtspsalmen*, 92; GROSS, "Meditation", 458; in Anschluß an Gross auch KURZKE, *Wirkungsgeschichte*, 68-69.

(40) Vgl. D. MICHEL, *Tempora und Satzstellung in den Psalmen* (Bonn 1960) 79-89.

Wahrscheinlich ist bereits der Grundtext von Ps 130 im sogenannten "nachkultischen Raum" ([41]) anzusiedeln. Nach dem Zusammenbruch Israels im Exil hat die nachexilische Zeit nach neuen Sinnzusammenhängen und Plausibilitäten nicht nur für das gesellschaftliche Miteinander, sondern auch für den Einzelnen, seine Identität und seinen Bezug zum Volksganzen gesucht. Danach also, wie es sich mit ihm und seiner Welt verhält angesichts der eigenen Begrenztheit, die immer mehr als solche erfahren wird ([42]); angesichts auch eines Gottes, der sein Gesicht verbirgt und in die Ferne zu entschwinden scheint. Die dem Psalmisten vertraute Gattung des Klageliedes ist dazu geeignet, seine Situation der Verlorenheit und Entfremdung aufzugreifen. Doch wird diese Gattung im Verlauf des Psalms von innen heraus aufgesprengt und auf ein neues Aussageziel hingeordnet: dem Glaubenden, den die Isolation von Gott grund- und haltlos werden läßt, in einer erneuerten Gottesbeziehung neu Beheimatung und Identität zu schenken.

Da der vom Psalmisten begangene Weg mit der dazugehörigen Reflexion zu dieser Neuausrichtung führt, wird man den Psalm vom erreichten Ziel her als Vertrauenspsalm weisheitlicher Prägung zu verstehen haben ([43]).

III. Der zu fürchtende Gott (v. 4)

Nur ein einziges Mal verwendet MT den Verbalstamm ירא im Nif., in Ps 130,4 ([44]).

Von den möglichen Funktionen des Nif. als Passiv, Tolerativ und Reflexiv kommen nur die beiden ersten in Frage ([45]). Ein tolera-

([41]) Vgl. das gleichnamige Buch von F. STOLZ, *Psalmen im nachkultischen Raum* (ThSt 129; Zürich 1983).

([42]) STOLZ, *Psalmen,* 74: "Das Erlebnis ständiger Diskrepanz zwischen dem, was man von der eigenen Existenz erwartet und dem, was man in ihr faktisch vorfindet, schärft die Selbstbeobachtung, die Selbstkritik und überhaupt die Selbstreflexion".

([43]) Was STOLZ, *Psalmen,* 52 zu Ps 62 vermerkt, ließe sich auch auf Ps 130 übertragen: "Das Vertrauen, um das es hier geht, ist ein Zustand, der das Unheil, die Ferne Gottes, nicht hinter sich läßt, sondern damit fertig wird".

([44]) Das Tempus erklärt sich aus der vorausgehenden Konjunktion למען. So MICHEL, *Tempora,* 173: "Wenn nach למען eine finite Verbform angewandt wird, steht regelmäßig das impf.".

([45]) Das Reflexiv würde die sachlich unzulässige Aussage machen, daß JHWH selbst sich fürchtet. Zur Diskussion um die Funktion des hebräi-

tives Verständnis des Verbalstammes ließe sich analog zu נדרש ("sich erfragen lassen"), נמצא ("sich finden lassen") etwa folgendermaßen übersetzen: "daß/damit du dich fürchten lassen kannst" (46). Denkbar wäre auch, daß das Nif. hier eine passivische Funktion zum häufig belegten Qal-Stamm ausübt: "Damit du gefürchtet wirst" (47). Doch bleiben beide Wiedergaben eine tolerative wie eine passivische, gleichermaßen legitim, da der Bedeutungsgehalt des hebräischen Nif. in den westlichen Sprachen nicht in einem einzigen Konzept wiedergegeben, sondern lediglich umschrieben werden kann (48).

Zurecht weist Jeremias darauf hin, daß die Bitte in v. 4b zu ihrem Ziel kommt, denn für das AT ist Gottesfurcht "eine nicht mehr zu steigernde Beschreibung eines intakten Gottesverhältnisses" (49).

Wie der Mensch zu diesem Ziel gelangt, macht der vorausgehende NS v. 4a deutlich: Durch die Vergebungsbereitschaft, die bei JHWH wohnt (50). In der Regel wird der NS syntaktisch so gedeutet,

---

schen Nif. vgl. P. A. SIEBESMA, *The Function of the niph^{c}al in Biblical Hebrew* (SSn 28; Assen 1991) 9-15, 23-25, 32-37.

(46) GKB § 51c spricht vom sog. Nif. tolerativum "zum Ausdruck von Handlungen, die jemand an sich geschehen, auf sich wirken läßt". Vgl. Jes 65,1; Ez 14,3; 20,3.31.

(47) SIEBESMA, *Function*, 53, Nr. 148 sieht die Nif.-Formen von ירא in Bezug zum Qal, schließt sich also hier Jenni an, von dem er sonst deutlich abweicht. "The ni. may occur semantically in an oppositional relationship not only to the qal, but also to one of the other active verbal stems (pi. or hi.)" (SIEBESMA, *Function*, 171). Vgl. auch GKB § 51f; JOÜON, *Grammaire*, § 51c. Es wäre durchaus denkbar, daß ein ursprüngliches Qal-Passiv תורא von den Masoreten oder schon in inneralttestamentlicher Zeit als Nif. gelesen wurde. Vgl. dazu GKB § 52e.s, 53u, 73f; SIEBESMA, *Function*, 171. Die folgende Analyse geht allerdings nicht von einem hypothetischen Passiv-Qal, sondern von der vorliegenden Nif.-Form aus.

(48) Vgl. SIEBESMA, *Function*, 9-10. Während GKB § 51c die tolerative Bedeutung dem Reflexiv zuordnet, übersetzt SIEBESMA, *Function*, 35 die tolerativen Formen passivisch und sieht in ihnen einen Sonderfall des Passivs: "Logically it is possible to make a distinction between a passive and a tolerative: the tolerative is a passive with an extra specification, namely to condone a certain action passively. Formally, however, Hebrew cannot express this distinction".

(49) JEREMIAS, "Psalm 130", 290.

(50) Zur Vergebungsbereitschaft als Eigenschaft JHWHs vgl. HAUSMANN, סלח, 863-864.

daß man dem Substantiv הסליחה die Funktion des Prädikats zuweist. Das Neue in der Aussage bestünde demnach in der Tatsache, daß bei JHWH eben "die Vergebung" ist, die ihrerseits zur Gottesfurcht führt ([51]).

Nun ist es aber auch möglich, im präpositionalen Ausdruck עמך das Prädikat zu sehen ([52]). Die Determination des Subjekts הסליחה bedeutet, daß v. 4a nicht als nominale Mitteilung, sondern als nominale Behauptung zu verstehen ist ([53]), wobei der Akzent der Aussage darauf liegt, daß die Vergebung eben bei JHWH zu finden ist.

Wie aber läßt sich הסליחה als Subjekt, also als das Bekannte des NS plausibel machen, wo doch mit diesem seltenen Substantiv (im Sing. nur in Ps 130,4; Sir 5,5; im Plur. in Dan 9,9; Neh 9,17) erstmals im Psalm das Thema Vergebung zur Sprache kommt? Überprüft man die Belege des Stammes סלח, dann zeigt sich, daß der Ausdruck u.a. gerne in Verbindung mit עון begegnet: Ex 34,9; Num 14,19-20; Jer 31,34; 33,8; 36,3; 50,20; Pss 25,11; 103,3; 130,3-4; Dan 9,19; Neh 9,9 ([54]). Es wäre zweifellos übertrieben zu behaupten, allein der Ausdruck עונות in Ps 130,3 würde schon den Stamm סלח evozieren. Dennoch bringt die Erwähnung von הסליחה in v. 4 insofern nichts Neues, als die Verknüpfung von עון mit סלח für den Verfasser

([51]) So etwa JEREMIAS, "Psalm 130", 290: "Die Gemeinde bittet hier um das, worauf sie beruht, um die Grundlage ihrer Existenz als Gemeinde: eben die Vergebung".

([52]) Vgl. dazu GKB § 141b.1; E. JENNI, *Lehrbuch der hebräischen Sprache des Alten Testaments* (Basel [2]1981) 82. Jenni führt als Beleg Gen 26,20 (לנו המים) an: "*Uns* gehört das Wasser (= nicht euch)", Daß durch das einleitende כי in Ps 130,4 die Satzstellung nicht verändert werden muß, zeigt z.B. 1 Sam 16,12b: כי־זה הוא: "Denn *dieser* (= und kein anderer) ist es". Vgl. auch Gen 48,14.

([53]) Zur Terminologie "nominale Mitteilung" (das determinierte Glied bezeichnet das Bekannte, das indeterminierte das Neue) und "nominale Behauptung" (beide Glieder sind determiniert) vgl. D. MICHEL, "Nur ich bin Jahwe. Erwägungen zur sogenannten Selbstvorstellungsformel", *ThViat* 11 (1973) 145-156. K. B. WALTKE–M. O'CONNOR, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax* (Winona Lake 1990) 130-135 sprechen von "Clauses of Identification" und "Clauses of Classification". JENNI, *Lehrbuch,* 95 gebraucht in diesem Zusammenhang den Ausdruck "*gleichsetzende(n)* Nominalsätze(n)" und sieht eine Unterscheidung in Subjekt und Prädikat als nicht sinnvoll an.

([54]) Neben עון wird natürlich auch auf andere Termini für Sünde wie חטאה und פשע zurückgegriffen.

als gängig vorauszusetzen ist. Der Artikel in הסליחה dient dann "zur Bezeichnung von... Dingen, die insofern näher bestimmt sind, als sie in einer gegebenen Sachlage naturgemäß in Betracht kommen und demgemäß vorausgesetzt werden müssen" ([55]). Daß der Verfasser des relativ jungen Psalms sich mit kurzen Anspielungen und knappen Hinweisen begnügt, wird auch an anderen Stellen in Ps 130 deutlich ([56]). Aufgrund dieser "Konzentration des Gebetsinhaltes auf das Wesentliche" ([57]) wie der als bekannt vorauszusetzenden Begriffskombination Schuld (עון) – Vergebung (סליחה) wird für den Beter und die Gemeinde die Verwendung von הסליחה in v. 4a also durchaus nichts Überraschendes beinhalten. Somit aber erübrigt es sich, הסליחה als Oppositionsbegriff zu עונות eigens hervorzuheben.

Es ist im AT breit bezeugt, daß bei JHWH Vergebung ist. In allen atl. Belegen von סליחה/סלח wird immer JHWH als grammatikalisches bzw. logisches Subjekt gesehen. Sprechen die biblischen Autoren hingegen von Vergebung unter Menschen, so verwenden sie andere Begriffe. Gerade diesen Sachverhalt hebt die Aussage in Ps 130,4a besonders hervor: daß es eben bei JHWH das gibt, was nach dem Beter nottut — die Vergebung (הסליחה). Doch wie ist עמך als Prädikat näherhin zu verstehen? Worin besteht das Neue, auf das es dem Beter hier ankommt?

Nach der Übersetzung von Michel "Nur bei dir ist Vergebung..." ([58]) ist עמך in einem ausschließlichen Sinne zu verstehen: "allein bei dir" (= und bei keinem anderen). Das Neue in der Aussage von v. 4a bestünde demnach darin, daß einzig und allein bei JHWH Vergebung ist. Da סלח und סליחה sowieso schon ausschließlich auf JHWH als das dazugehörige Subjekt bezogen sind, müßte

([55]) GKB § 126g. Vgl. auch § 126q: "Eigentümlich ist dem Hebräischen... die Verwendung des Artikels, um eine einzelne, zunächst noch unbekannte und daher nicht näher zu bestimmende Person oder Sache als eine solche zu bezeichnen, welche unter den gegebenen Umständen als vorhanden und in Betracht kommend zu denken sei".

([56]) Vgl. dazu bes. JEREMIAS, "Psalm 130", 285: "Es ist also eine Art Summe allen Betens, die dieser Psalm bietet, eine Quintessenz aller Gebete, die er schon voraussetzt. Weil die Gemeinde, die diesen Psalm betet, mit dem Beten wohl vertraut ist, kann sie die tradierten Gebetsinhalte auf das allein ihr wichtig Erscheinende reduzieren. Dieses Wichtige aber *muß* vor Gott gebracht werden" (Hervorhebung durch den Autor).

([57]) JEREMIAS, "Psalm 130", 285.

([58]) MICHEL, *Tempora,* 174.

man annehmen, die alleinige Zuständigkeit JHWHs für Vergebung (סלח) sei angefochten. V. 4a würde sich gegen diese Bestreitung wenden, um das alleinige Recht JHWHs, Vergebung zu gewähren, um so mehr zu behaupten. "Nur bei dir" wäre also im Zusammenhang der Auseinandersetzung um den Monotheismus zu verstehen ([59]).

Gegen dieses Verständnis von v.4a spricht allerdings die Tatsache, daß Ps 130 nirgends auch nur andeutungsweise von einer Götzenproblematik weiß. Die Souveränität und Einzigkeit JHWHs wird nie in Frage gestellt. Wozu bzw. wogegen sollte sie dann so vehement behauptet werden? Die Not des Beters besteht in der Abwesenheit Gottes, und die Klage hierüber ist ein einziger Ruf nach JHWH. Nicht Gottes bestrittene Souveränität, sondern seine Nicht-Erfahrbarkeit, sein Fehlen in der Lebenswelt des Beters macht dessen Leiden aus. Auch die Bitte um Wende der Not, d.h. um eine erneuerte Gottesbeziehung, zeigt eine eindeutige Ausrichtung auf JHWH hin. Es ist deshalb wenig wahrscheinlich, daß mit der Wiedergabe "Nur bei dir (= und bei keinem anderen) ist Vergebung" die Aussageabsicht des NS v.4a richtig getroffen ist.

Wie aber läßt sich das betonte "bei dir" dann begreifen? Nicht die Alternative JHWH oder andere Götter ist das Thema des Psalms, sondern vielmehr die Frage: Gibt es Vergebung, oder gibt es sie nicht? Die Antwort des Psalmisten lautet: Es gibt sie. Bei dir, JHWH, bei dir gibt es Vergebung. Ausgeschlossen werden soll durch die nominale Behauptung also nicht die Bestreitung der Souveränität JHWHs als des vergebenden Gottes. Ausgeschlossen werden soll vielmehr der Zweifel daran, daß es bei Gott Vergebung gibt.

Dieses Verständnis von v. 4a legt der Psalm selbst nahe.

1. Von seiner Gattung her ist Ps 130 als Vertrauenslied zu verstehen. Die Erfahrung der Gottferne, der Trennung von Gott durch die Sünde wäre Anlaß genug zur Resignation. Dem hält v. 4a entge-

([59]) Schon J.J. STAMM, *Erlösen und Vergeben im Alten Testament* (Bern 1940) 56 sieht im späten Gebrauch des Adjektivs סלח (Ps 86,5) und des Substantivs סליחות/סליחה "die Bereitschaft zu vergeben als Wesenszug Jahwes" ausgedrückt. Vergebung, als Qualität JHWHs besonders hervorgehoben, könnte für das Ringen um den Monotheismus durchaus bedeutsam gewesen sein. Daß ein sachlicher Zusammenhang von Vergebung und Einzigkeitsanspruch JHWHs besteht, zeigen Texte wie Dtn 29,19; Jer 5,7; Klgl 3,42, wo Vergebung verweigert wird aufgrund des Götzendienstes. Auch die ntl. Texte Mk 2,7; Lk 5,21 ("Wer kann Sünden vergeben, außer Gott allein?") sind auf diesem Hintergrund zu lesen.

gen: Es gibt JHWH, und bei ihm ist die Vergebung, und damit Befreiung und Neuanfang.

2. Das Bild der Wächter (v. 6), mit dem der Grundtext des Psalms abschließt, will nicht besagen, daß das Warten auf den Morgen die einzige in Frage kommende Art des Ausharrens auf ein Ziel hin wäre. Das Bild lebt vielmehr von der Gewißheit, daß der Morgen tatsächlich anbrechen wird. Diese Gewißheit ist der Grund für das Sich Ausstrecken der Wächter auf den Morgen hin.

V. 4a läßt sich demnach folgendermaßen paraphrasieren: Bei dir, da gibt es sicher und tatsächlich Vergebung. Oder: Weil es dich, JHWH, gibt, gibt es auch Vergebung. Ohne dich hingegen würde man Vergebung vergeblich suchen.

Diese Deutung von v. 4a bleibt natürlich nicht ohne Konsequenzen für das Verständnis des gesamten Psalms.

IV. Zum Gesamtverständnis von Ps 130

1. Der überwiegend exilisch-nachexilisch belegte Ausdruck סלחה (60) wird in späterer Zeit gerne mit der Erneuerung Israels in Verbindung gebracht. Die Sündenvergebung Jer 31,34c steht im Kontext der Verheißung eines neuen Bundes (Jer 31,31-34) und ermöglicht eine unmittelbare Beziehung zu Gott (in v. 34 als Erkennen Gottes beschrieben). Jer 33,8; 50,20 und Jes 55,6 stellen die Sündenvergebung (סלחה) ebenfalls in den Zusammenhang eines anbrechenden endgültigen Heils (61). Pss 25,11; 86,5; 103,3; 130,4 sehen das vergebende Handeln JHWHs auch im Leben des Einzelnen wirksam, der sich von JHWH Vergebung und Heilung (Ps 103,3) in seinem Geschick erwartet. Sowohl die Bezugnahme von Ps 103 auf Ex 34,1-10 (62), als auch die redaktionelle Ergänzung in Ps 130,7-8 machen deutlich, daß die Erneuerung des Einzelnen nicht aus dem Kontext einer Erneuerung des Volkes zu lösen ist.

Die Aussage des NS in v. 4a hebt somit betont heraus: Das Geschehen einer Erneuerung des Einzelnen (wie des Volkes), das sich in

(60) Vgl. HAUSMANN, סלחה, 861.

(61) STAMM, *Erlösen,* 53 zu Jer 33,8 und 50,20: "In beiden Fällen ist die Vergebung eine eschatologische Grösse. Sie bildet einen Teil der endzeitlichen Wiederherstellung des Volkes ...".

(62) Es ist zu vermuten, daß auch Ps 130 auf diesen zentralen Text des Pentateuch anspielt.

der Vergebung ereignet (63), gibt es tatsächlich: bei JHWH. An seiner Macht zu vergeben erweist sich JHWH als der lebendige, im Leben des Beters wirksame und gegenwärtige Gott (64).

2. Der NS v. 4a führt hin zur Aussage in 4b: למען תורא. Die Partikel למען kann sowohl final als auch konsekutiv verstanden werden (65). Aus der Tatsache, daß es bei JHWH Vergebung gibt, folgt: "daß du gefürchtet werdest, dich fürchten lassen kannst". Gottesfurcht ist also nicht zu verstehen als unbestimmte Angst vor einer anonymen, numinosen Macht "Gott". Sie will auch nicht als pädagogisches Mittel für ein außerhalb ihrer selbst liegendes, ihr fremdes Erziehungsziel mißbraucht werden. Gottesfurcht ist vielmehr schon das Ziel einer Bewegung, die freilich, einmal zu diesem Ziel gelangt, nicht aufhört, Bewegung zu sein, wie die sich anschließenden vv. 5-6 verdeutlichen. Da sie aus der Erfahrung von Vergebung, von Erneuerung erwächst, meint Gottesfurcht ja gerade das Zusammen- und Übereinstimmen des Menschen mit dem von Gott ausgehenden Heilshandeln. Leben in Gottesfurcht heißt: als von JHWH erneuerter, als neuer Mensch leben (66).

V. 4 als ganzer besagt demnach: Ziel des göttlichen Handelns der Vergebung (v. 4a) ist der erneuerte Mensch, der in "Gottesfurcht" (v. 4b) lebt. Diese ist Ausdruck einer erneuerten Gottesbeziehung, in der jede menschliche Existenz ihren sie tragenden Grund findet: bei JHWH.

3. Der Zusammenhang von v. 4 mit dem vorausgehenden v. 3 verdeutlicht noch einmal die Neuheit der Aussage von v. 4. Galt in v. 4 die ganze Aufmerksamkeit Gott als dem Vergebenden und als Quelle der Erneuerung, so beleuchtet v. 3 die Situation des Menschen.

(63) ZENGER, *Psalmenauslegungen,* 78: "'Vergebung' bedeutet also gottgewirkte Erneuerung der vom Menschen gestörten Bundesgemeinschaft; 'Vergebung' ist das göttliche Lebensprinzip des 'Neuen Bundes'".

(64) Vgl. dazu die Neuinterpretation von Ps 86,15; Ps 103,8-11 gegenüber Ex 34,5-7: Die Schlußdrohung Ex 34,7 wird übergangen, stattdessen unterstreichen vv. 9-10 in Ps 103 durch Negierung des Zorneshandelns JHWHs seine Güte und Vergebungsbereitschft. Gott wird immer mehr an seiner vergebenden Liebe erfahrbar und erkennbar.

(65) Vgl. JOÜON, *Grammaire,* § 168; MICHEL, *Tempora,* 173-174; H. A. BRONGERS, "Die Partikel לְמַעַן in der biblisch-hebräischen Sprache", *OTS* 18 (1973) 84-96.

(66) Vgl. dazu den wichtigen Text Dtn 10,12-22.

a. Mit dem Ausdruck עונות "Verkehrtheiten" beschreibt der Psalmist die Schuldverfallenheit des Menschen. Läßt JHWH zu, daß sie sich auswirken, bewahrt er sie also oder rechnet sie an (שמר) (67), so ist dem Menschen jede Daseinsberechtigung genommen. Bewahrt JHWH die ברית und die חסד, so bedeutet dies Leben; bewahrt er die עונות, ist jegliches Lebensrecht verwirkt: מי יעמד (v. 3b). Daß tatsächlich die Grundlage menschlichen Lebens auf dem Spiele steht, macht allein schon der Ausdruck עון deutlich, der die Frage nach der Gottesbeziehung aufwirft. Dieser Terminus zeigt in seiner theologischen Verwendungsweise "ein Vergehen gegen Jahwe im Rahmen eines mit ihm bestehenden Gemeinschaftsverhältnisses" an, wobei "in dem Begriff an sich grundsätzlich weder über die Art und den Inhalt des jeweiligen Verhältnisses..., noch über den Inhalt des Vergehens" (68) etwas ausgesagt ist. Der Inhalt kann allenfalls aus dem Kontext erschlossen werden (69). Das ist in Ps 130 nicht möglich, da der Kontext des Psalms gerade keine Präzisierung dessen, was mit עון näherhin gemeint sein könnte, zuläßt. Nicht ein bestimmter als עון zu qualifizierender Inhalt, sondern die Tatsache der Verkehrtheit als solcher ist Gegenstand der Aussage. Der Ausdruck עון zielt somit ab auf die Unfähigkeit des Menschen, aus sich heraus ein Gemeinschaftsverhältnis mit Gott zu leben (70).

(67) JHWH wird häufig als Subjekt von שמר gebraucht: Er behütet Jakob (Gen 28,15.20), David (1 Kön 8,24-25; 2 Chr 6,15-16), die Gesegneten (Num 6,24; Ps 121,7-8), die Stadt (Ps 127,1); er bewahrt den Bund, die Treue (1 Kön 3,6; 8,23; Neh 1,5; 9,32; 2 Chr 6,14), die Seele (Pss 25,20; 86,2; 97,10; 121,7) etc. Im Zusammenhang von Ps 130,3 könnte man auf Jer 3,5 und vor allem auf Ijob 10,14; 14,16 verweisen. Die Verbindung von עונות und שמר mit JHWH als Subjekt ist allerdings einmalig.

(68) R. KNIERIM, *Die Hauptbegriffe für Sünde im AT* (Gütersloh 1965) 255.

(69) Natürlich bleibt für ein umfassendes Verständnis von עון das Desiderat Knierims nach einer atl. Harmatologie gültig. Doch ist auch eine solche darauf angewiesen, die verschiedenen Kontexte zunächst wahrzunehmen und sie dann sekundär auszuwerten und falls möglich zu systematisieren.

(70) Diese Erkenntnis menschlicher Unfähigkeit zur Beziehung mit Gott ist ihrerseits schon Frucht einer Erfahrung Gottes, denn: "Ein als *ᶜawon* charakterisiertes Faktum empfängt... sein eigentliches Gewicht durch die Klarheit und Intensität, mit welcher der unter dem *ᶜawon* stehende Mensch Jahwes als seines Gegenübers, und zwar innerhalb des vorgegebenen Gemeinschaftsverhältnisses, inne wird" (KNIERIM, *Hauptbegriffe*, 256).

Die עונות stehen also für das vom Menschen her zerbrochene Gemeinschaftsverhältnis mit Gott. Sie verhindern das Gelingen dieser Beziehung, wie Jes 59,2 explizit sagt (71), und verunmöglichen, wenn JHWH nicht dagegen eintritt, den Bestand der eigenen Existenz. Die הסליחה (v. 4a) erweist sich somit als die Antwort Gottes auf die עונות (v. 3b) des Menschen, da JHWH als Vergebender fähig und willens ist, aus jener gestörten Beziehung herauszuführen. Die vom Menschen verübten עונות verleihen ihm keinen Bestand, umgeben ihn vielmehr mit Nichtigkeit. Durch die Vergebung führt JHWH den Beter heraus aus seinem Gefängnis, hin zu jener neuen Lebensweise, die der Psalmist mit "Gottesfurcht" benennt.

b. Analog zur Entsprechung v. 3a/v. 4a dürften auch die beiden Vershälften 3b/4b aufeinander zu beziehen sein. Leben in Gottesfurcht (4b), Ausdruck einer neuen, von JHWH gewährten Existenzweise, ist dann als Alternative zur Aussage der Nichtigkeit in v. 3b (מי יעמד) zu verstehen. In der Tat: Nicht nur ein Leben in den עונות bedeutet Loslösung von JHWH als der Wurzel des Lebens und damit Nichtigkeit (Jes 64,5.6), auch Gott nicht zu fürchten (Jes 63,17) zerstört die eigene Existenz von der Wurzel her und gibt sie dem Untergang preis (vgl. Ps 55,20.24; Spr 1,29-30). Angesichts der erfahrbaren Nichtigkeit, die den Menschen und seine Lebenswelt ständig bedroht, erweist sich das Geschenk der Gottesfurcht als das vom vergebenden Gott gewährte Angebot auf Leben und Bestand.

c. Für den Zusammenhang zwischen v. 3/v. 4 ist ferner zu beachten, daß v. 4 mit der "ihrem ursprünglichen Wesen nach hinweisenden oder allgemein hervorhebenden" (72) Partikel כי einsetzt. Die Emphase zu Beginn von v. 4 erhält einen zusätzlichen Akzent durch die vorausgehende rhetorische Frage in v. 3b מי יעמד, auf die eine verneinende Antwort zu erwarten ist. Nach negativen Sätzen und ebenso nach rhetorischen Fragen, die eine Negation intendieren, führt כי einen Gegensatz ein, ist also als steigernde Adversative zu

(71) Jes 59,2: "eure Verkehrtheiten (עונתיכם) scheiden euch von eurem Gott".

(72) R. Meyer, *Hebräische Grammatik III* (Berlin – New York 1972) 93. Zur Grundbedeutung von כי als Deixis oder Demonstrativum vgl. ferner A. Schoors, "The Particle כי", *OTS* 21 (1981) 242-243; A. Aemelaeus, "Function and Interpretation of כי in Biblical Hebrew", *JBL* 105 (1986) 195.

begreifen (73). Aufgrund des intendierten Gegensatzes v. 3/v. 4 läßt sich v. 4 folgendermaßen wiedergeben: " Indes – bei dir, da ist (gegen allen Anschein) die Vergebung, damit du gefürchtet werdest " (74).

4. Ein Blick auf die einleitenden vv. 1-2 bestätigt, wie sehr es dem Beter um die grundlegende Beziehung des Menschen zu JHWH geht. Die Sünde (v. 3) als Scheidewand zwischen Mensch und Gott und damit als todbringende Wirklichkeit präzisiert ja nur, was zuvor in v. 2 mit " Tiefen " noch recht allgemein ausgesagt ist. Ähnliche Verwendungsweisen von מעמקים in Ps 88,7 (" Meerestiefen " parallel zu " tiefste Grube "), Ps 69,15-16 (" Wassertiefen " parallel zu " Schlamm ") machen deutlich, daß sich der Beter im Bereich des Todes befindet. Seine halt- und grundlos gewordene Existenz ist ihm Anlaß zur Klage, in der er sich direkt an Gott wendet. Im Vollzug der Klage nimmt er formal bereits Beziehung zu Gott (ich-du) auf. Der Inhalt der Klage zeigt jedoch, daß diese Beziehung für ihn als nicht existent erscheint (75). Deshalb richtet sich die Bitte in v. 2 auch nicht auf Befreiung von irgendwelchen aktuellen Nöten, sondern auf die Beziehung zu Gott als solche. Wenn JHWH " auf die Stimme hört ", wenn " seine Ohren aufmerksam sind ", dann wird von JHWH her der Abgrund der Gottverlassenheit überbrückt und die Beziehung zum Menschen neu hergestellt. Das von Gott her erneuerte Gemeinschaftsverhältnis, um das der Beter fleht, ist somit die Antwort auf seine Gottferne und Todverfallenheit. Indem Gott die Beziehung zum Sünder und damit den Sünder selbst erneuert, erweist er sich diesem gegenüber gerade in seinem Gottsein, da er ihn auch tatsächlich aus dem Abgrund der Gottferne führt (76). Darin

(73) Vgl. dazu GKB § 163a-b; F. ZORELL, *Lexicon Hebraicum et Aramaicum V.T.* (Roma 1948) 353; KB II 478; besonders ausführlich SCHOORS, *Particle,* 251-253.

(74) Auch die Einheitsübersetzung versteht כי richtig als Adversative: " Doch bei dir ist Vergebung ... ".

(75) JEREMIAS, " Psalm 130 ", 287: " Die ' Wassertiefen ' sind Symbol und Sinnbild für die Abwesenheit Gottes, für die Ferne Gottes aufgrund menschlicher Schuld. Es ist die immer wieder erschreckend wahrgenommene Unterbrechung des Gotteskontaktes durch schuldhaftes Handeln des Beters ".

(76) Das Bild von den " Tiefen " bestätigt das oben dargelegte Verständnis von v. 4a. Nicht von anderen Göttern oder Mächten kommt die Gefährdung des Beters und seine existentielle Verunsicherung. Der Riß, der seine Existenz durchkreuzt, betrifft seine eigene und persönliche Gottesbe-

ereignet sich zugleich auch Gottesfurcht, also von Gott her erneuerte Beziehung des Menschen zu Gott, neue Beheimatung des verlorenen Menschen bei Gott und damit Neubegründung seiner Existenz.

5. Was Leben in Gottesfurcht bedeutet, erläutern die den Psalm in seinem Grundbestand abschließenden vv. 5-6:

5 Ich hoffe auf JHWH,
es hofft meine Seele,
auf sein Wort harre ich.
6 Meine Seele (ist) auf den Herrn hin
mehr als Wächter auf den Morgen,
Wächter auf den Morgen.

Leben in Gottesfurcht ist eine Existenz in Hoffnung, ein Leben auf JHWH hin. Das Verb קוה hängt etymologisch mit dem Nomen קו "Schnur, Meßschnur" zusammen und drückt das "Gespannt-Sein" aus. "Hoffen" meint somit ein gespanntes Ausgerichtet-Sein. Die Zielbezogenheit des Hoffens wird durch den Resultativ noch verstärkt (77). Nun hat Ps 130,5 mit anderen Psalmstellen gemeinsam (etwa Pss 25,5.21; 39,8; 40,2; 71,5; darüberhinaus: Jer 14,22; Jes 25,9; 33,2 usw.), daß JHWH selbst das Erhoffte ist. "Die Hoffnung des Hoffenden, die eigentlich ein Etwas meint, richtet sich auf ein Du" (78). Da der Ausdruck "Hoffen auf JHWH" zudem eine sprachliche Neubildung darstellt, hebt die Formulierung in v. 5 gezielt auf die Beziehung zu JHWH ab, die jedoch nicht als sicherer Besitz behauptet wird, die vielmehr immer neu als Ausdruck von Gottesfurcht zu realisieren ist. Denn gegenüber dem Partizip Qal drückt "die finite Verbalform im Piᶜel ein immer neues (inhaltlich bestimmtes) Hoffnung-Setzen auf JHWH" (79) aus.

Verben des Wartens und Hoffens auf JHWH haben formgeschichtlich ihren Ort im Vertrauensbekenntnis (80). Dieses Vertrauensbekenntnis ist in der Regel auf die von Gott erhoffte Rettung aus konkreter Not hingeordnet. Anders in Ps 130, wo dieses Ver-

---

ziehung. Es geht um die Frage, ob auch die "Tiefen" des Beters noch vom barmherzigen und gnädigen Gott umfangen sind.

(77) Vgl. E. JENNI, *Das hebräische Piᶜel.* Syntaktisch-semasiologische Untersuchung einer Verbalform im Alten Testament (Zürich 1968) 171-173.

(78) WESTERMANN, *Hoffen,* 240.

(79) JENNI, *Piᶜel,* 173.

(80) Ausführlicher dazu WESTERMANN, *Hoffen,* 237-248; vgl. ferner SCHMIDT, *Gott und Mensch,* 248-249.

trauensbekenntnis den Grundpsalm (vv. 1-6) abschließt. Übereinstimmend mit dem Gesamtduktus des Psalms wird somit am Schluß die Gottesbeziehung als solche nochmals herausgehoben. War der Beter in vv. 1-3 umgeben von "Tiefen" und "Schuldverstrickung", Ausdruck der Nichtbeziehung zu Gott, ein Schicksal, das er mit allen Menschen teilt, so ist seine נפש nun völlig auf JHWH hin ausgestreckt, ganz in der Erwartung seines Wortes.

Die beiden äußeren Glieder in v. 5 erläutern sich gegenseitig: JHWH, auf den hin das Leben ausgespannt ist, spricht in seinem Wort. Im Wort, für das der Psalmist ganz empfänglich wurde, begegnet ihm JHWH, der ihn als der Vergebende je neu zur Existenz in Gottesfurcht befreit. Dieses Existieren auf JHWH hin hinterläßt auch dort sichtbare Spuren, wo Gott nicht explizit erwähnt wird. Das Mittelglied in v. 5 besagt: קותה נפשי "Es hofft (= es streckt sich aus) meine Seele". Ein von der vergebenden Liebe Gottes durchwirktes Leben in Gottesfurcht verweist über sich selbst hinaus, da das gesamte Leben von der Beziehung spricht, aus der heraus es heil und ganz geworden ist. Daß der Psalmist in vv. 5-6 die Gebetsform verläßt und Gott nicht länger in der zweiten Person anredet (vv. 1-4), sondern in die dritte Person wechselt und über ihn spricht, unterstreicht einmal mehr, daß nicht ein bestimmtes notvolles Ereignis im Vordergrund steht, sondern die Existenz des Menschen als solche in ihrer Verwiesenheit auf Gott hin reflektiert wird.

Der abschließende v. 6 verstärkt diese Aussage insofern, als er die Beziehung des Psalmisten zu Gott im NS ausdrückt (נפשי לאדני) und somit die Dauerhaftigkeit der Gottesbeziehung ins Wort bringt. Von der sprachlichen Gestaltung her erlaubt der NS, beide Bezugsgrößen (לאדני - נפשי) unmittelbar aneinanderzufügen und so auch stilistisch die Zuordnung beider zueinander zu unterstreichen. Die Beziehung zum Herrn ist für die Identität des Beters so sehr konstitutiv geworden, daß er ohne diesen vitalen Bezug nicht nur keine Identität mehr besäße, sondern überhaupt nicht wäre ([81]).

Die Sehnsucht der Wächter in der Nacht, die in den letzten gefahrvollen Stunden vor dem Morgengrauen ganz auf den Anbruch des rettenden Morgens ausgerichtet sind, erscheint dem Psalmisten

([81]) Das Insistieren auf die Beziehung zu Gott in vv. 5-6 ist ein weiterer Grund für die oben vorgeschlagene Deutung des NS v. 4a: "Bei dir, da ist die Vergebung".

nur als blasses Bild ("mehr als Wächter") seiner eigenen Sehnsucht nach JHWH (82).

6. Der Grundpsalm 130,1-6 wurde später durch die vv. 7-8 ergänzt (83). Diese übertragen die Erfahrung des Beters und die aus ihr gewonnenen Einsichten auf Israel. Insofern weiten vv. 7-8 den Horizont der Aussage aus (84).

Die Bitte um Erlösung Israels von allen Sünden erfleht für das Gottesvolk eine ununterbrochene Beziehung zu Gott, sieht es also im Horizont eschatologischer Vollendung. Der Grundpsalm wird auf diese Weise in eine endgültige und umfassende Heilserwartung hineingestellt. Als Weg dorthin verweist der Psalmist auf seine eigene Erfahrung und lädt ganz Israel ein, sich daran zu orientieren. Wenn sich sein Volk auf den Weg einläßt, den Gott mit ihm, dem Beter, bereits gegangen ist, wird es in jene Erwartung geführt (v. 7a), die für ihn Bestandteil seines Lebens geworden ist. Hinter den gezielten Stichwortverknüpfungen der Redaktoren (85) verbirgt sich ver-

(82) Der Vergleichspunkt in der Verwendung dieses Bildes ist nicht die Nacht, in der der Beter sich befindet. So ZENGER, *Psalmenauslegungen*, 179, der den Beter in der Nacht der Sünde sieht. Der Beter ist von JHWH her zur Gottesfurcht befreit und für das Licht des Wortes empfänglich. Ein solcher Vergleich wäre auch insofern nicht stimmig, als Schuld עון (v. 3) eine Verkehrung einer ursprünglich heilen Beziehung darstellt. Das Wachen der Wächter in der Nacht ist an sich nichts Verkehrtes, sondern gehört zur Ausübung ihres Berufes. Es geht hier nicht um die Nacht des Wächters als Bild für die Nacht der Sünde, sondern — wie v. 5 deutlich sagt — um die Sehnsucht, das wachsame und angespannte Ausgerichtet-Sein auf ein Ziel hin. Deshalb hat das Bild im Aufbau des Psalms seinen Ort auch nicht in der Klage, sondern in der Vertrauensäußerung.

(83) Zu vv. 7-8 mögen an dieser Stelle einige knappe Hinweise genügen. Ausführlicher dazu SCHMIDT, *Gott und Mensch*, 251-253; JEREMIAS, "Psalm 130", 292-293.

(84) SCHMIDT, *Gott und Mensch*, 253 weist darauf hin, daß mit der Erwähnung Israels zugleich auch eine Einschränkung geschieht, da der weisheitlich geprägte Grundtext vom menschlichen Schicksal ganz allgemein spreche. Allerdings gilt es zu beachten, daß schon der Grundtext den Gottesnamen יהוה gebraucht, wenn auch, anders als vv. 7-8, im Wechsel mit אדני. Statt von einer Einschränkung hinsichtlich der Subjekte zu sprechen, könnte man in der Tatsache der Erwähnung Israels freilich auch eine zusätzliche inhaltliche Füllung sehen.

(85) Vgl. dazu die minutiöse Untersuchung von AUFFRET, "Psaumes des Montées", 498-504. Das abschließende מכל עונתיו (v. 8b) schlägt den Bogen nach v. 3 (עונות) und (mit v. 3) nach v. 1 ממעמקים (zweimalige Verwendung der Präposition מן in v. 8b und v. 1a).

mutlich ebendiese Intention: den Weg des Volkes hin zur Vollen-Lichte der Entdeckung des Beters (vv. 1-6) zu deuten. Ist Israel bereit, sich zu einem Selbstverständnis hinführen zu lassen, wie es aus dem Grundtext des Psalms spricht, gründet es seine Existenz ganz und gar auf JHWH, dann wird es von ihm jener heilvollen Zukunft entgegengeführt, der die Redaktoren den Namen "Erlösung" gegeben haben. Wie sich eine Existenz in Gottesfurcht der von Gott gewährten Vergebung verdankt (v. 4), so ist auch Erlösung ein Geschenk der חסד JHWHs (v. 7). Beide, eine neue Existenzweise in Gottesfurcht wie das Geschehen endgültiger Erlösung, sind und bleiben gegen allen Anschein möglich, weil sie Werk JHWHs sind (v. 4a: כי עמך; v. 8a: והוא יפדה).

Gutenbergstraße 13 Franz SEDLMEIER
D-8070 Ingolstadt

SOMMAIRE

L'explication du v. 4 du Ps 130 (« Auprès de toi est le pardon, de sorte que tu seras craint ») joue un rôle décisif dans l'interprétation du psaume, tant en ce qui concerne le texte le plus ancien (vv. 1-6) que la partie la plus récente qui parle d'Israël (vv. 7-8). La « crainte de Dieu » naît de l'expérience du pardon divin. Vivre dans la crainte de Dieu signifie donc vivre l'existence d'une personne transformée par Dieu. Ce mode de vie consiste en une relation entre la personne et Dieu (vv. 5-6), relation impossible d'un point de vue humain (vv. 1-2.3), mais que Dieu, contre toutes les apparences, rend possible (v. 4a). Par ce message, le psalmiste encourage ses compagnons croyants durant l'époque troublée qui a suivi l'exil à faire confiance au Dieu de pardon et à trouver ainsi une nouvelle identité et une nouvelle patrie existentielle.

“And You Shall Love Your Neighbor as Yourself – I Am the Lord” (Lev 19,18) in Jewish Interpretation *

The commandment to love one’s neighbor, and above all the question of the relationship between the New Testament and Christian understanding of it on the one hand and Jewish understanding on the other, have been discussed in a vast number of books and articles. It will only be possible to refer to these works in a very limited way in this essay. Many of them need not in any case be brought into serious consideration because of the apologetic or polemical intentions on which they are based and which render an objective view of the facts impossible. It is hoped that such an approach to the topic, which one still encounters today with some frequency, will soon be a thing of the past.

It seems appropriate to begin with a few preliminary remarks on Jewish, and especially rabbinic, Bible interpretation (1).

a) As is the case for all the commentators who will be quoted here, the rabbinic reading of Scripture entailed an encounter and dialog with the biblical text, with the aim of seeking instruction for their life and for that of their community. In the process, whether dealing with legal material (*Midrash Halakhah*) or non-legal material (*Midrash Haggadah*), those expounding the books of

(*) This article is based on a presentation I gave to a seminar of the fellows of the Annenberg Research Institute in Philadelphia in May 1992. I would like to thank a number of people, particularly my friend Dr. Moshe Assis for many conversations in Jerusalem and for various stimulating suggestions on this and other topics. I am very grateful to the Annenberg Research Institute, its trustees, administration and staff as well as to my colleagues, especially Dr. Sol Cohen, Research Associate of the Institute. Special thanks to Mr. Neil Blackadder of Princeton University for his help with the English. I am also grateful to Dr. Edward Breuer of the University of Pennsylvania and Mr. Samuel Cardillo for their careful reading of the manuscript. Another article related to the topic here under discussion will be published under the title “Nächster” in the *Theologische Realenzyklopädie (TRE)*.

(1) On this topic, cf. the basic article by W. BACHER in *The Jewish Encyclopedia* III (1902) 162-174; and B.W. HOLTZ (ed.), *Back to the Sources*. Reading the Classic Jewish Texts (Philadelphia 1984).

Scripture often researched the wording of the text in the greatest detail, and this exegesis has yielded a great deal which is still valuable and legitimate. On the other hand, the ancient sages' own questions, experiences, convictions and views for which they sought answers or confirmation were frequently so much in the foreground that what we consider today to be the actual meaning of a biblical text was only of minor importance. Yet all the comments which came out of these readings, even if they appear to partly contradict each other, were, in the rabbis' view, contained in the biblical text. As the word of God, Scripture contained special depth and possessed an inexhaustible richness; a single passage had many meanings, which were often hidden behind the smallest peculiarities of the text. For the rabbis, the word of Scripture was "like fire... and like a hammer which breaks the rock into pieces" (Jer 23,29). Just as the blow of the hammer on the rock causes many sparks to shower forth, so a multifaceted message flows out of the word of Scripture (cf. bSan 34a). Jesus, in comparing a "scribe" (that is, one who knows how to deal correctly with Scripture) with the head of a household who brings forth both new and old from his rich storehouse (Matt 13,52), adopts this mode of text interpretation. In the course of time, particularly after the completion of the Mishnah (*c.* 200 CE), this kind of exegesis distanced itself increasingly from the literal meaning of Scripture. The principle that midrashic exegesis (*Derash*) could not annul the primary sense had almost been forgotten (cf. bShab 63a). An extensive literature developed which for the most part is best classified under categories such as science and philosophy of the law, ethics, homiletics and narrative theology.

b) Above all under Islamic influence, and to a lesser degree as a reaction to the Karaites ("Scripturalists")(2), a counter-movement began with Saadiah Gaon (882-942), which placed the direct meaning of a biblical text (*Peshat*) at the center of its interest. Yet side by side with this approach, midrashic exegesis remained appealing. On the basis of the interests of the expounders of Scripture and the historical and cultural situation in which they lived, other approaches to Scripture also subsequently developed, above all philosophical and mystical exegesis. These exegeses often overlap, so that one cannot

(2) This Jewish sect, which developed at the beginning of the eighth century, rejected the talmudic-rabbinic tradition and put what it alleged to be the literal meaning of Scripture in the foreground.

always assign the individual interpreters to a clear-cut category. As regards the most important post-talmudic authorities to have commented on Lev 19,18, they can be roughly divided up according to the following scheme(3). Those who place emphasis on the *Peshat*: Rashi, Rashbam, Ibn Ezra, Naḥmanides, Gersonides, Basyatchi, Abrabanel, Sforno, Mendelssohn, Wessely, Luzzatto, Malbim (among these, the ones most interested in philological details are Rashi, Rashbam, Ibn Ezra, Naḥmanides, Malbim); those with some interest in the *Derash*: Rashi, *Ḥizzequni*; those interested in philosophical exegesis: Maimonides, Gersonides, Abrabanel, Sforno, Malbim; those with some interest in mystical exegesis: Naḥmanides, *Ḥizzequni.*

c) The contemporary historical-critical method, which I will only mention in passing, is also employed by many Jewish scholars. This approach aims to find out scientifically what the given author really wished to say in his time and situation. Thus according to this goal there is, ideally speaking, only one interpretation of a passage, and the results of such an exegesis can no longer properly be called "Jewish" (or "Christian")(4). This approach has come under criticism, especially when it treats Holy Scripture like any other literature and ignores its spiritual aspect.

I. Lev 19,18b

The significance attached to each single word of the commandment demands as detailed an investigation as possible. It

(3) Here I am basically following L. JACOBS, *Jewish Biblical Exegesis* (New York 1973) XI. The chronological order for these commentators is: Rashi (Solomon ben Isaac, 1040-1105); Rashbam (Samuel ben Meir, *c.* 1080-*c.* 1174); Abraham ibn Ezra (1089-1164); Moses Maimonides (1135-1204); Naḥmanides (Moses ben Naḥman, 1194-1270); Gersonides (Levi ben Gershom, 1288-1344); *Ḥizzequni* or *Ḥazzequni* (the Pentateuch commentary of Hezekiah ben Manoah, thirteenth century); Elijah ben Moses Basyatchi (*c.* 1420-1490); Isaac ben Judah Abrabanel (1437-1508); Odadiah ben Jacob Sforno (*c.* 1470-*c.* 1550); Moses Mendelssohn (1729-1786); Naphtali Herz Wessely (1725-1805); Samuel David Luzzatto (1800-1865); Malbim (Meir Loeb ben Jehiel Michael, 1809-1879). On these commentators, cf. the corresponding entries in the *Encyclopaedia Judaica.*

(4) Cf. J. J. PETUCHOWSKI, *Wie unsere Meister die Schrift erklären* (Freiburg–Basel–Wien 1982) 28.

will also be necessary to explore some texts more than once from various perspectives.

1. *The neighbor* (rēaʿ)

a) According to the early rabbinic interpretations (5), the *rēaʿ* referred to in Lev 19,18 is the fellow Jew (6). The same is true of the commentaries from the Middle Ages (7) as well as most of those from the modern era, and it seems that contemporary historical-critical exegesis also confirms this reading (8). A frequent synonym for *rēaʿ* is *ḥābēr* as the passages quoted below will clearly demonstrate. Apart from the Jew, only the proselyte (*gēr* according to rabbinic understanding) is included in the commandment to love one's neighbor (9):

(5) On the source material and on the question of dating it, cf. H. L. STRACK–G. STEMBERGER, *Introduction to the Talmud and Midrash* (Edinburgh 1991). The rabbinic texts on Lev 19,18 have been compiled by M. M. KASHER in his Talmudic-Midrashic Encyclopedia on the Pentateuch: *Torah Shelemah*, vol. 32 (Jerusalem 1980) 65-71.

(6) This understanding corresponds almost without exception to the general use of the term *rēaʿ* cf. the passages in (H. L. STRACK–)P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* I (Munich [7]1926) 354-355; also E. SIMON, "The Neighbor (*Re'a*) Whom We Shall Love", *Modern Jewish Ethics* (ed. M. FOX) (Columbus 1975) 31. Distinguishing between halakhic and haggadic interpretation of *rēaʿ* as has been suggested by, among others, P. LENHARDT–P. VON DER OSTEN-SACKEN, *Rabbi Akiva* (ANTZ 1; Berlin 1987) 180-181, does not contribute anything in this connection.

(7) The most significant of these can be found in *The Torat Chaim Chumasch* (Jerusalem 1990) on Lev 19,18 and in other editions of the so-called Rabbinic Bible (*Miqra'ot Gedolot*).

(8) Cf., e.g., M. NOTH, *Leviticus* (Philadelphia 1965) 141-142; H.-P. MATHYS, *Liebe deinen Nächsten wie dich selbst*. Untersuchungen zum alttestamentlichen Gebot der Nächstenliebe (Lev 19,18) (OBO 71; Fribourg–Göttingen [2]1990) 38-39 and note 56; G. BARBIERO, *L'asino del nemico*. Rinuncia alla vendetta e amore del nemico nella legislazione dell'Antico Testamento (Es 23,4-5; Dt 22,1-4; Lv 19,17-18) (AnBib 128; Roma 1991) 285.

(9) Those authorities who, like Rabbi Akiva, considered the Samaritans as genuine proselytes (bQid 75b) or, like Rabban Simeon ben Gamaliel, as equivalent to the Jews (yKet 3,1 [27a]), presumably understood Lev 19,18 as applying to them also. Other early rabbis (*Tannaim*) considered them as non-Jews from the point of view of the strict law, but the Samaritans were never regarded purely and simply as foreigners at that time; cf. E. SCHÜRER, *The History of the Jewish People in*

> Just as it has been said with regard to Israel, "And you shall love your neighbor as yourself" (Lev 19,18), so it has been said with regard to the proselytes, "And you shall love him as yourself" (Lev 19,34). (*Sifra, Qedoshim* 8 [ed. Weiß, 91a])

Along the same lines, *Sifra, Qedoshim* 4 (ed. Weiß, 89b)(10) comments on the first half of Lev 19,18:

> "You shall not take vengeance or bear a grudge against the children of your people" (Lev 19,18a); you may take vengeance and bear a grudge against others.

Yet there is textual evidence that the commandment in Lev 19,18b has been understood by some as not applying to all fellow Jews without restriction, perhaps often because of a very elevated understanding of love. In reference to Av 2,11, where Rabbi Joshua condemns hating fellow men (*beriyyôt*), ARN A 16 (ed. Schechter, 64) gives this commentary:

> ... A man should not think of saying, "Love (*'ěhôb 'et*) the sages and hate the disciples, love the disciples and hate the common folk (*'ammê hā-'āreṣ*)", rather, "Love them all, but hate the heretics, the apostates and the informers". And so David said, "Those who hate you, Lord, I shall hate, and those who rise up against you I shall loathe. With perfect hatred I hate them, I count them my enemies" (Ps 139,21-22). But does Scripture not say, "And you shall love your neighbor as yourself – I am the Lord" (Lev 19,18)? What are the grounds [for that](11)? I have created him. If he acts as your people do(12), you shall love him (*'ôhăbô*), but if not, you shall not love him(13).

Among the later commentators, Rashbam also differentiates the concept of neighbor:

---

the Age of Jesus Christ II (Rev. and ed. G. VERMES–F. MILLAR–M. BLACK) (Edinburgh 1979) 19-20.

(10) G. G. MONTEFIORE has called this a "painful passage" (*Rabbinic Literature and Gospel Teachings* [London 1930] 66).

(11) I.e., the grounds for the commandment, as expressed by *'ănî YHWH*; similarly J. GOLDIN, *The Fathers According to Rabbi Nathan* (YJS 10; New Haven 1955) 194, nn. 28-30. See further below under 4b.

(12) Cf. bBM 48b to Exod 22,27. It becomes clear from this passage that J. NEUSNER's translation "and if he does a proper deed with you" (*The Fathers According to Rabbi Nathan* [Atlanta 1986] 119) is unfounded.

(13) See further under 3c. Concerning other related rabbinic passages, cf. (STRACK–)BILLERBECK, *Kommentar*, 365-368.

"And you shall love your neighbor as yourself" — if he [really] is "your neighbor", [i.e.,] if he is good, but not if he is wicked, as it is written, "To fear the Lord is to hate evil". (Prov 8,13)

Similarly, Maimonides, who restricts the commandment to love one's neighbor to the "brother in the Torah and in the commandments" (14), must have been thinking only of observing Jews (15).

On the basis of interpretations such as these we can better understand what is written in Matt 5,43: "You have heard that it has been said, 'You shall love your neighbor' (Lev 19,18) and hate your enemy". The comment which follows the quotation from Lev 19,18 aims to provide an interpretation by the "scribes and Pharisees" (mentioned explicitly in Matt 5,20) in an abbreviated form (16). It points likewise to distinctions in the application of the commandment to love one's neighbor. Matthew's text can be paraphrased thus: "You have heard that it has been said in Scripture, 'You shall love your neighbor...', and you have heard

(14) *Mishneh Torah, Hilkhot Evel* 14,1; cf. *Sefer ha-Miṣvot, Miṣvah* 206.

(15) Cf. *Hilkhot Avodah Zarah* 5,4; *Hilkhot Teshuvah* 3,6-14.

(16) When speaking of the Pharisees we have to keep in mind the problem of defining them and of determining whether those to whom Jesus refers are the same Pharisees whose work resulted in rabbinic literature. In this regard I tend to agree with the position of E. RIVKIN, spelled out in his *A Hidden Revolution.* The Pharisees' Search for the Kingdom Within (Nashville 1978); see also his article, "Scribes, Pharisees, Lawyers, Hypocrites: A Study in Synonymity", *HUCA* 49 (1978) 135-142. We must, furthermore, consider the fact that in the New Testament the Pharisees often appear in the context of polemics which at times (e.g., in Matt 23) do not seem to reflect a conflict between Jesus and the Pharisees but between the nascent Church and the Pharisees. The background to Matt 5,43 is often mistakenly sought in the Qumran Community Rule, which exhorts the followers of the sect "to love all the sons of light, each according to his lot in God's design, and to hate all the sons of darkness, each according to his guilt in God's vengeance" (1QS 1,9-11); cf., e.g., B.J. GNILKA, *Das Matthäusevangelium* I (Freiburg–Basel–Wien 1986) 190-191. D. Flusser, although he sees Jesus as opposing an "apparently Sadducean group", correctly states that the Qumran parallel is based on a different premise, namely that of essenic ethical dualism; cf. D. FLUSSER, "'Den Alten ist gesagt'. Zur Interpretation der sog. Antithesen der Bergpredigt", *Judaica* 48 (1992) 36 and 38, n. 5. As regards divorce (Matt 5,31-32; 19,3-9), I have demonstrated that the teachings of the Schools of Hillel and Shammai form the background of the controversy; see R. NEUDECKER, *Frührabbinisches Ehescheidungsrecht.* Der Tosefta-Traktat Giṭṭin (BibOr 39; Rome 1982) 1-10.

that some scribes and pharisees have explained that Lev 19,18 refers explicitly only to one's neighbor, and thus on the basis of this passage one may hate an enemy (17), who is naturally not one's neighbor ... ".

Many other Jewish teachers, apart from Jesus, strongly condemned hatred (18). A paraphrase of Lev 19,18 attributed to Rabbi Ḥanina, deputy of the priests (first century CE), reads as follows:

> If you hate your neighbor (*ḥābēr*) whose deeds are evil like your deeds, I, the Lord, shall be a judge to punish you. (ARN B 26 [ed. Schechter, 53]) (19)

b) The final redactors of both versions of *Avot de-Rabbi Nathan* (ARN) (20) have associated the commandment to love one's neighbor with the universal idea of humanity: ARN A 16 quotes the commandment twice in commenting on Rabbi Joshua's maxim that hatred of one's fellow-creatures (*beriyyôt*) puts a man out of the world (Av 2,11); ARN B26 paraphrases the commandment to love one's neighbor in commenting on Hillel's maxim which proclaims the ideal of loving one's fellow-creatures (*beriyyôt*) and bringing them close to the Torah (Av 1,12). Yet in neither case can it be clearly shown whether Lev 19,18 was actually understood to include all of mankind. Greater clarity is not found until the sources from more recent times. Thus, for instance, Wessely (21) writes in his commentary on Leviticus (*Biur*), published in 1782, that all human beings are included in this commandment because all were created in God's image. Whether such an understanding, which takes *rēaʿ* in Lev 19,18 to mean all fellow men, truly reflects the inner conviction of its supporters, or whether it is conditioned by apologetic considerations is not always easy to establish (22). It is astonishing to read what Eliezer Ben-Yehuda (1858-1922) writes regarding *rēaʿ* in

(17) Such a person was considered an enemy, presumably because of some sinful act on his part.

(18) Cf. (STRACK–)BILLERBECK, *Kommentar*, 364-365.

(19) On this passage see further under 3b and 4c.

(20) Third to ninth century CE; opinions over the dates vary considerably.

(21) On his interpretation see further under 3b.

(22) Cf. SIMON, "Neighbor", 49-52.

Lev 19,18: "Some non-Jewish scholars have sought, without any justification whatsoever, to limit the meaning of the word here to the Jewish neighbor only" (23).

Among those who still today confine the commandment of Lev 19,18 to fellow Jews, the opinion is held that love belongs to a category in which the particularistic dimension of Judaism finds expression. According to this view, the attitude toward non-Jews belongs in the realm of other forms of human relations, and could, for instance, be expressed by the concept of *ḥesed*, which in general entails a relationship of reciprocal obligation (24).

2. 'āhab l^{e}

a) The *lamed* has often been understood as a reference to the direct object (*nota accusativi*: "love your neighbor"); this is the case, for example, in ARN A 16 and ARN B 26 (see under 3b and 4c). Ibn Ezra explicitly states that many consider the *lamed* as superfluous and understand it in the same way as the *lamed* in 2 Sam 3,30 ("they killed Abner"). This reading is found in, among others, Maimonides (25), Gersonides, *Ḥizzequni* (the first of the two explanations), Abrabanel and Mendelssohn, and this is the predominant position of contemporary exegesis.

b) On the other hand, many commentators have understood the *lamed* as indicating the *dativus commodi* (26). It may also have often been due to the unusual *l^{e}* that the so-called Golden Rule (27) has been used to circumscribe the commandment to love one's neighbor (28):

(23) *A Complete Dictionary of Ancient and Modern Hebrew* 13 (Jerusalem 1908) 6635, n. 3 (Heb.).

(24) Cf. H. FISCH, "A Response to Ernst Simon", *Modern Jewish Ethics*, 57-61.

(25) Cf. *Mishneh Torah, Hilkhot Deʿot* 6,3.

(26) Thus, e.g., Ibn Ezra himself: "One shall love good for one's neighbor (*ḥābēr*) as [one loves it] for oneself". Sforno interprets *l^{e}* explicitly in the sense of *b^{e}ʿad* ("on behalf of/for"): "Love for (*b^{e}ʿad*) your neighbor what you would love for yourself (*baʿădāk*) if you were to come into his position". Luzzatto translates thus: "ma ama per tuo prossimo quel che ami per te" (but love for your neighbor what you love for yourself).

(27) Cf. H.-P. MATHYS–R. HEILIGENTHAL, "Goldene Regel", *TRE* 13 (1984) 570-575.

(28) Cf. W. BACHER, *Die Agada der Tannaiten* (Strasbourg ²1903) 4; id., *Die Bibelexegese der jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters vor*

> Love for your neighbor what you love on his part for yourself, and hate for him what you hate on his part for yourself.

It is of no significance for the content if this rule, whether it goes back to the *lamed* or not, is formulated in a negative(29) or a positive(30) manner(31).

The interpretation of the *lamed* as *dativus commodi* also solves the objection raised by Naḥmanides(32), *Ḥizzequni*(33), Malbim, and others against a commandment which would demand that one love one's neighbor the same way as one loves oneself. In their view, such a commandment would transcend what is humanly possible. Moreover, love and hate, as Malbim states, fall outside the range of human control, so that one cannot be commanded to love or to hate(34).

Maimûni (Strasbourg 1892) 80; N. LEIBOWITZ, *Studies in Vayikra (Leviticus)* (Jerusalem 1980) 195.

(29) E.g., Hillel: "What is hateful to you, do not unto your neighbor (*ḥābēr*)" (bShab 31a).

(30) E.g., Matt 7,12: "Whatever you wish that men would do to you, do so unto them"; Maimonides: "Whatever you would like others (*'ăḥērîm*) to do to you, do to your brother in the Torah and in the commandments" (*Mishneh Torah, Hilkhot Evel* 14,1; cf. *Sefer ha-Miṣvot, Miṣvah* 206).

(31) The paraphrase in Tg. Ps.-J. (ed. CLARKE, 141), however, refers to the Golden Rule in order to elucidate what is meant by "love... *as yourself*": "And you shall love your neighbor (*wtrḥmyh lḥbrk*): What you hate for yourself, do not do unto him".

(32) According to him, Lev 19,18 is an overstatement and therefore cannot be taken literally. (He further mentions Rabbi Akiva's teaching that one's own life takes precedence over one's neighbor's [*ḥābēr*]; bBM 62a.) For that reason and probably also in light of the unusual *lamed*, Naḥmanides interprets thus: One should love what is good for the neighbor without limitations, just as one loves what is good for oneself (ed. CHAVEL, 119-120).

(33) According to the second interpretation.

(34) Most recently, A. Malamat arrived at a similar understanding, albeit via a different route. He investigates the verb *'āhab* and comes to the conclusion that in Lev 19,18 (as in many other biblical passages) it means to be useful or beneficial or helpful, thus: "You should be beneficial or helpful to your neighbor as you would be to yourself"; cf. A. MALAMAT, "'You Shall Love Your Neighbor As Yourself'. A Case of Misinterpretation?", *Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte* (FS. R. Rendtorff; [ed. E. BLUM–C. MACHOLZ–E. W. STEGEMANN] Neukirchen-Vluyn 1990) 111-115; id. "'Love Your Neighbor as Yourself'. What it really means", *Biblical Archaeology Review* 16, no. 4 (1990) 50-51.

3. kāmôkā

a) According to the customary understanding, as has already become clear, *kāmôkā* refers to the predicate of the sentence and indicates the quality and degree of the love: "And you shall love your neighbor as you love yourself" (35).

b) A second interpretation, in a paraphrase of Lev 19,18, relates *kāmôkā* as an apposition to *lᵉrēʿăkā*. A passage attributed to Rabbi Ḥanina, already quoted in part under 1a, reads as follows:

> If you hate your neighbor (*ḥābēr*) whose deeds are evil like your deeds, I, the Lord, shall be a judge to punish you; and if you love (*'ôhēb 'et*) your neighbor whose deeds are worthy like your deeds, I, the Lord, shall be trustworthy and have mercy on you. (ARN B 26 [ed. Schechter, 53]) (36)

It is apparent from the passage just quoted that Rabbi Ḥanina understood *kāmôkā* in the sense of "who is like you", and that in this text he interpreted it as "who, as regards his deeds, is like you" (37). This interpretation, which can be supported by various biblical passages (38), is also attested to in Tg. Neofiti I (ed. Díez Macho, 131) by a variant/marginal gloss: "And you shall love your friend who is like you (*wtrḥmwn lrḥmkwn dkwwtkwn*)". Among modern advocates of this reading, Wessely should be mentioned (39). He says:

(35) Mendelssohn: "Liebe deinen Nächsten, so wie du dich selbst liebst". His German translation of the Pentateuch (in Hebrew characters) was printed together with the text of the Bible and a commentary (*Biur*), written by himself and his successors (the *Biurists*), in the work *Netivot ha-Shalom* (1780-1783). According to Gersonides, "loving one's neighbor as oneself (*kᵉgûpô*)" means that one seeks, as one does for oneself, to bestow as much good upon and keep away as much harm from one's neighbor as one can, but not to one's own detriment, for self-love takes precedence over love of the other.

(36) According to Dr. Moshe Assis, whose judgment I follow, the lemma with which the passage continues ("Loving fellow-creatures") belongs at the beginning of the next paragraph, which then begins with Hillel's maxim: "Loving fellow-creatures and bringing them close to the Torah". Other views are held by S. Schechter in his critical edition, p. 53, n. 11 and D. FLUSSER, "A New Sensitivity in Judaism and the Christian Message", *HTR* 61 (1968) 115.

(37) Cf. also FLUSSER, "Sensitivity", 114-115.

(38) Cf. MATHYS, *Liebe*, 8; LEIBOWITZ, *Studies*, 196.

(39) MATHYS, *Liebe*, 7, considers him to be the first to suggest this interpretation.

And you shall love your neighbor, for he is like you, equal to you and similar to you, for he too has been created in God's image, and behold, he is a man like you.

This focus on *kāmôkā* as more than an adverb is found also in modern Bible translations (40), e.g., Martin Buber (1878-1965) and Franz Rosenzweig (1886-1929): "liebe deinen Genossen dir gleich"; The New English Bible: "you shall love your neighbour as a man like yourself".

c) Other sources, while also considering *kāmôkā* as an apposition to *lᵉrēʿăkā*, interpret the word as expressing (1) purpose or result:

If you desire to gain the love of your neighbor (*ḥābēr*) (41), act to his benefit, as it is written, "And you shall love your neighbor [in order that/so that he become] like yourself". As a result of the fact that you love your neighbor, behold. he will become like yourself [and he will love you as you love yourself]. (Kalla Rbti 4 [ed. Higger, 258])

or (2) a condition:

"And you shall love your neighbor [in so far as/only when he is] like yourself": only when (*ʿad š-*) he is a son of the covenant (a Jew) like yourself. (Maʿyan Gannim (42): *Torah Shelemah*, 71, n. 277)
— "And you shall love your neighbor [in so far as/only when he is] like yourself": only when (*ʿad š-*) he is like yourself in [his] views; just as Seth was like Adam, as it is written, "and he begot [a son] in his likeness, after his image, and named him Seth" (Gen 5,3). (Midrash ha-Ḥefeṣ (43): *Torah Shelemah*, 71, n. 276)

The last two texts state that one can only love one's neighbor properly if one agrees with him in one's fundamental ideas (44).

4. 'ănî YHWH

a) The words *'ănî YHWH* emphasize the divine authority with which the commandment to love one's neighbor was proclaimed. In

(40) Cf. Mathys, *Liebe*, 6-9, 48-50; Barbiero, *L'asino*, 285, n. 109-110.

(41) Literally: If you want to be attached to your neighbor in love.

(42) The oldest known Yemenite Midrash, compiled in the early twelfth century.

(43) Yemenite Midrash, compiled 1428 by Zechariah ben Solomon-Rofe.

(44) Cf. *Idem velle atque idem nolle, ea demum firma amicitia est* (Sallust, Cat. 20,4).

this sense Tg. Neofiti I (ed. Díez Macho, 131) paraphrases as follows: thus says the Lord (*kdn 'mr yyy*).

b) ARN A 16 twice quotes Lev 19,18b (45). In both cases, *'ănî YHWH* provides the grounds for the commandment to love one's neighbor: God presents himself as the one who created both the people who are to love each other.

Ibn Ezra interprets in the same way:

> And the grounds [for the commandment to love your neighbor are], "I, the Lord" — for I, a single God, have created you.

c) In both of the following two versions of ARN the solemn words *'ănî YHWH* refer to a mighty oath with which God proclaimed punishment for the transgression of the commandment and reward for its observance (46):

ARN A 16 (ed. Schechter, 64) Rabbi Simeon ben Eleazar (second century CE) says,	ARN B 26 (ed. Schechter, 53) Rabbi Ḥanina, the deputy of the priests (first century CE) says,
"With a mighty oath this word was pronounced:	"The word upon which the whole world depends was pronounced with an oath from Mount Sinai:
'And you shall love your neighbor as yourself — I, the Lord (Lev 19,18) have created him (47); if you love him (*'ôhăbô*), I shall be trustworthy to repay you with a good reward, but if [you do] not, I shall be a judge to punish [you]'".	'If you hate your neighbor (*ḥābēr*) whose deeds are evil like your deeds, I, the Lord, shall be a judge to punish you; and if you love (*'ôhēb 'et*) your neighbor whose deeds are worthy like your deeds, I, the Lord, shall be trustworthy and have mercy on you'".

Rashi observes in his commentary to Exod 6,2 that in many places in Scripture the words *'ănî YHWH* refer to God as the one who punishes or the one who rewards.

(45) See the quotation under 1a along with n. 11, and the left-hand column of the synoptic presentation which follows under 4c.

(46) The explanation may be based on the two words *'ănî* and *YHWH*, whereby *'ănî* would refer to the divine attribute of strict justice and *YHWH* to that of mercy; see also below section IV, text 3. The rabbinic sources customarily associate the attribute of justice with the divine name *'Ĕlōhîm*.

(47) Here we probably have a reference to Isa 45,8; cf. GOLDIN, *The Fathers*, 86 and 194, n. 30.

d) Abrabanel interprets *'ănî YHWH* as a reference to God's own actions and as an exhortation to imitate him:

> And [Scripture] says about that (Lev 19,18a-b), "I, the Lord", which means: "Have I not told you to act in accordance with my deeds and to walk in my ways, and 'to be holy, for I am holy' (Lev 19,2; 20,7.26)"?

Matt 5,45.48 already indicates these grounds for the commandment to love one's neighbor, including one's enemy, grounds which most likely can also be traced back to *'ănî YHWH*:

> (44) But I say to you, "Love your enemies and pray for those who persecute you, (45) so that you may be sons of your Father who is in heaven; for he makes his sun rise on the evil and on the good, and sends rain on the just and on the unjust... (48) You, therefore, must be perfect, as your heavenly Father is perfect".

e) Another text (Kalla Rabbati 6 [ed. Higger, 303]) assumes an opposition between "And you shall love your neighbor as yourself" and "I am the Lord" and hence concludes that a qualitative difference between the love of God and the love of one's neighbor is accentuated: "And you shall love your neighbor as yourself — [however,] I am the Lord".

The passage in *Kalla Rabbati* reports that the disciples of Rabbi Eliezer ask their master before his death for "just one teaching". He answers, "Go forth and pay attention, each one of you, to the honor of your neighbor (*ḥābēr*), and when you stand and pray (i.e., when you pray), know before whom you stand and pray; for because of this you will all enter into the life of the world to come". A later interpretation quotes in support of Rabbi Eliezer's words the commandment of Lev 19,18b, and illustrates its understanding with a halakhic discussion: If one is greeted while reciting the *Amidah* (*Shemoneh-Esreh*), one may not return the greeting even to the king([48]). Thus, while Lev 19,18 requires one to love one's neighbor as oneself, i.e., under normal circumstances to return the greeting, love of God, as expressed in this instance through reverence while praying, stands higher than love of one's neighbor.

([48]) Cf. mBer 5,1 (also mBer 2,1; bBer 14a), according to which similar rules apply to the recitation of the *Shema*.

II. Lev 19,(17-)18 as One Unit

Often the commandment to love one's neighbor has been understood as consisting only of Lev 19,18b, and Lev 19,18a or 19,17-18 has not been taken into consideration as relating to it. Yet there is no shortage of evidence that Lev 19,17-18 forms a unit and that Lev 19,18 forbids one to take vengeance on a fellow Jew who has wronged one and to bear a grudge against him, and instead commands one to love him (the "enemy"). This reading is gaining ground in contemporary exegesis (49).

Although reading Lev 19,(17-)18 as one unit ought to have been fairly common in rabbinic Bible interpretation, especially since it is a known rabbinic method to read and explain individual passages together with the text which precedes and follows them, only very occasionally does one encounter evidence of such a reading in the early sources. For instance, in one passage of the *Talmud Jerushalmi* (50), Lev 19,(17-)18 is explicitly dealt with as a unit. The reason for the commandment of Lev 19,18a ("You shall not take vengeance nor bear a grudge against the children of your people") is explained with the following metaphor: If someone is chopping meat and in doing so cuts one hand, does he then avenge himself on the hand which held the knife by cutting that hand too? Since all Israelites form one single body, anyone who takes vengeance on his neighbor punishes himself. Therefore the answers to any injustice one has suffered is not revenge, but love: "and you shall love your neighbor as yourself".

Reading Lev 19,(17-)18 as one unit is more often attested to in post-talmudic commentaries, such as the following:

a) According to Naḥmanides, Lev 19,17-18 shows how one is to behave toward one's brother if he has done something to one against one's will: one shall not hate, but reprove him (19,17); one shall not take vengeance nor bear a grudge against him (19,18a); one shall love him (*lô*) (51) as oneself (ed. Chavel, 119).

(49) Cf. e.g. NOTH, *Leviticus*, 137, 142; MATHYS, *Liebe*, 81; B.A. LEVINE, *Leviticus* (The JPS Torah Commentary; Philadelphia–New York–Jerusalem 1989) 129; BARBIERO, *L'asino*, 330-331.

(50) yNed 9,4 (41c); cf. on this passage the commentaries *Penei Moshe* and *Qorban ha-Edah*, as well as Malbim in his commentary on Lev 19,18.

(51) See above, n. 32.

b) Abrabanel makes a point of expounding the internal coherence of the individual commandments. The commandment against taking vengeance and bearing a grudge (19,18a) fits in appropriately with the commandment against hating one's neighbor (*ʿāmît*) (19,17). Yet the aim of these commandments is still not reached if a person comes to the point where he lacks both hatred and love:

> That is why [Scripture] says, after the words "You shall not take vengeance and you shall not bear a grudge ...", "And you shall love your neighbor as yourself". This means: Do not say in your heart, "I will not take vengeance [on my neighbor] and I will not bear a grudge [against him], but neither will I love him (*'ôtô*)", rather love him (*'ôtô*) as yourself.

c) Among the Karaites there is also evidence that Lev 19,(17-)18 was seen as part of a greater unit. According to Elijah ben Moses Basyatchi, the supreme karaitic authority ([52]), Lev 19,16-18a contains examples of behavior which one would find unpleasant for oneself. On the basis of the commandment to love one's neighbor, understood as the Golden Rule, one should not conduct oneself in this manner toward one's Jewish brothers ([53]).

d) Gersonides considers Lev 19,18 as two parts, but as two parts which belong together. The first part aims to bring about an end to the strife between fellow Jews; the second aims for them to be united in love. For this reason the Torah puts the commandment of 19,18b immediately adjacent to the commandment of 19,18a.

e) In the view of the *Ḥizzequni*, Lev 19,18a describes a situation involving hatred which, as Lev 19,18b demands, it is one's task to overcome:

> May the love for him (the neighbor who has wronged one) conquer the hatred for him [which is seen in the taking of vengeance and the bearing of a grudge], and through this peace will come into the world.

([52]) See *Adderet Eliyahu* (Odessa 1870) folio 99b (first printed in Constantinople, 1530-31); cf. L. NEMOY, *Karaite Anthology* (YJS 7; New Haven 1952) 256.

([53]) An exception is, however, made for people who have committed evil and who persist in doing evil without remorse. It is not forbidden to avenge oneself and bear a grudge against such people. Here Basyatchi cites the famous karaitic exegete Japheth ben Eli, who indicates relevant actions by God (Ps 103,9) and David (1 Kgs 2,8-9); cf. *Adderet Eliyahu*, folio 99b-100a; NEMOY, *Anthology*, 258-259.

At the same time Lev 19,18a prescribes how one can come to love one's neighbor under such circumstances: Do not take vengeance and do not bear a grudge.... "If you act in this way, you will [come to] love him". The verse is therefore understood to mean, "Do not take vengeance and do not bear a grudge... and then (*waw consecutivum*) you will love him".

f) A midrashic explanation by Rashi, his first interpretation of Hillel's Golden Rule ("What is hateful to you, do not unto your neighbor [*ḥābēr*]", bShab 31a), is likewise based on an understanding of Lev 19,18 as a unit. In this explanation Rashi does not relate "neighbor" to a fellow Jew, but to God; he does so with regard to Prov 27,10, where Rashi, following certain rabbinic interpretations (ExodR 27,1; LevR 6,1) sees the neighbor/friend (*rēaʿ*) as God. Rashi's commentary reads, "Do not trespass against his (God's) words, for behold, it is disagreeable to you if your neighbor (God) trespasses against your words (does not pay attention to your wishes)". Lev 19,18a tells us which words in this instance are God's, so that according to this midrashic interpretation Rashi will have read the whole verse in the following way:

> You shall not take vengeance nor bear a grudge against the children of your people, and you shall love your neighbor (God) as yourself (i.e., just as it is disagreeable to you when God does not respect your wishes, so you shall not trespass against his).

According to this interpretation, the meaning of Lev 19,18 is that one should not be vengeful and resentful toward fellow Jews, a commandment which one should not transgress out of love for God, who proclaimed it (cf. 1 John 5,3). Following Rashi's lead, Isaac ben Moses Magriso, among others, also puts forward this reading of Lev 19,18 ([54]).

([54]) Cf. his commentary on Leviticus, published in 1753 in Constantinople. This is part of *Me-ʿAm Loʿez*, a work written in Ladino which was begun by Jacob Culi (1685-1732). English translation by A. KAPLAN, *The Torah Anthology*. MeAm Loʿez, Book 12 (Leviticus II) (Jerusalem 1982) 34-35.

III. The Commandment to Love One's Neighbor in the Assessment of Rabbi Akiva and Ben Azzai

The difference of opinion between Rabbi Akiva (*c.* 50-135 CE) and his disciple/colleague Ben Azzai, both of whom only examine the commandment of Lev 19,18b, has come down to us in two versions. The version in *Sifra* with its parallel in the *Talmud Jerushalmi* is regarded as the older, that in *Genesis Rabbah* as the more recent. The texts deal with the question of a basic principle ([55]) underlying the Torah and its commandments, which ought to determine men's behavior toward each other ([56]). Notwithstanding the different interpretations of the second version, scholars disagree above all as to whether R. Akiva takes "neighbor" to mean only fellow Jews or rather fellow men in general ([57]), and in Ben Azzai's case, whether he wishes to teach universal love of mankind or to give more comprehensive grounds for the proper attitude and conduct toward one's fellow Jew ([58]). In my opinion R. Akiva and Ben Azzai, as well as Hillel, had only fellow Jews in mind in those contexts where the sources record their attitudes to Lev 19,18, and thus relate the commandment directly only to fellow Jews. However, this by no means excludes the possibility that in other contexts, had they been specifically asked about non-Jews, these and probably also other sages might have included non-Jews in the commandment to love one's neighbor. That this might have been the case in particular with the sages mentioned is easy to imagine in the light of some of their teachings; on R. Akiva cf. Av 3,14: "Beloved [of God] is man, for he has been created in the image [of God]"; on Ben Azzai cf. Av 4,3: "Do not despise any man"; on Hillel cf. Av 1,12: "loving fellow-creatures (*b^erîyyôt*)" ([59]).

([55]) *k^elāl gādôl*; cf. Matt 7,12: "that is the law and the prophets".

([56]) Cf. BACHER, *Tannaiten* I, 417-418, n. 4.

([57]) For the different positions, cf. A. NISSEN, *Gott und der Nächste im antiken Judentum* (WUNT 15; Tübingen 1974) 289, n. 869.

([58]) Cf. NISSEN, *Gott und der Nächste*, 403, n. 294.

([59]) For the interpretation of Hillel here, cf. NISSEN, *Gott und der Nächste*, 296-297. The view that Hillel taught universal love of mankind is occasionally (e.g., by BACHER, *Tannaiten* I, 4) justified on the grounds that he recommended the Golden Rule to a Gentile (bShab 31a). This argument is not altogether convincing: first, the Gentile is a proselyte in the making, who therefore in any case could be included in the commandment to love one's neighbor. Second, if Hillel had spoken to the Gentile *qua* Gentile,

a) *Sifra, Qedoshim* 4 (ed. Weiß, 89b) = yNed 9,3 (41c):

"And you shall love your neighbor as yourself..." (Lev 19,18). Rabbi Akiva says, "This is a great principle (*kelāl gādôl*) in the Torah". Ben Azzai says, "'This is the book of the generations of Adam...' (Gen 5,1) is a greater principle than that one".

For Ben Azzai, the importance of Gen 5,1 as referred to in the initial words lies in the statement that man has been created in God's image. According to him, being convinced of this fact is further-reaching than the principle of Lev 19,18 which would make love of/for the self the standard for one's relations with one's neighbor. If, for instance, someone humbles himself and relinquishes his own honor, he certainly is not permitted to apply this to the other as God's image (60).

b) GenR 24,7 (ed. Theodor-Albeck I, 236-237):

Ben Azzai said, "'This is the book of the generations of Adam...' (Gen 5,1) is a great principle in the Torah". — Rabbi Akiva said, "'And you shall love your neighbor as yourself...' (Lev 19,18) is a greater principle than that [one]". — You shall not say (*šellō' tō'mar*), "Since I have been despised, let my neighbor (*ḥābēr*) [also] be despised". Rabbi Tanḥuma said, "If you act like this, know whom you despise: 'in the likeness of God He created him' (Gen 5,1)".

In GenR 24,7, Ben Azzai's statement is placed at the beginning, because it relates directly to Gen 5,1, the passage which the Midrash on Genesis is at that point concerned to interpret. R. Akiva's well-known position is added as a parenthesis, and, as a consequence of the reversal of the original order (in *Sifra*), R. Akiva's principle is now represented as the more comprehensive of the two. After the parenthesis, Ben Azzai's position in relation to R. Akiva's is explained in greater detail (61). The commandment to love one's

perhaps he only intended by this to say that the commandment to love one's neighbor should also apply between Gentiles, without refering to the relations between Jews and Gentiles.

(60) Cf. the short commentary on yNed 9,3 in the Krotoshin edition.

(61) This interpretation is in agreement with, among others, BACHER, *Tannaiten* I, 417-418, n. 4; and *Die Agada der Palästinensischen Amörer* III (Strasbourg 1899) 481; THEODOR–ALBECK, ad loc. (Heb.); H. FREEDMAN, *Midrash Rabbah* I (London 1939) 204, n. 6; NISSEN, *Gott und der Nächste*, 402. Bacher attributes even the sentence beginning with *šellō' tō'mar* to Rabbi Tanḥuma (bar Abba, Palestinian scholar [*amora*] of the fourth century).

neighbor as oneself could mislead one into wanting one's neighbor to be treated the same way as oneself in a predicament and no better. The idea that one's neighbor is made in God's image forbids such an attitude and for this reason (according to both traditions) proves to be the higher principle of the Torah (62).

IV. On the Understanding of Lev 19,18 in Ḥasidism

In view of the currently widespread interest in Ḥasidism — frequently due to its profound spiritual and mystical traditions — six texts will be cited here which can give an initial impression of how the commandment to love one's neighbor has been understood in Ḥasidism (63). The texts are by Rabbi Jacob Joseph of Polonnoye (Polna) (died *c.* 1782) (64), who above all in *Todedot Ya'aqov Yosef*, his most significant work, sets forth the basic ideas of Ḥasidism and transmits at the same time many of the teachings of his master Israel

(62) A. M. MIRKIN, *Midrash Rabbah* I (Tel-Aviv 1986) 186 (Heb.); J. NEUSNER, *Genesis Rabbah* I (Atlanta 1985) 270; LENHARDT–VON DER OSTEN-SACKEN, *Rabbi Akiva*, 178-179, and others regard the sentence which begins with *šellō' tō'mar* as explaining R. Akiva's position. In their view, which I consider to be incorrect, the passage means:

> ... Rabbi Akiva said, "'And you shall love your neighbor as yourself...' (Lev 19,18) is a greater principle than that [one]; [for it contains the demand] that you should not say, 'Since I have been despised, let my neighbor [also] be despised".

The inner logic of the argumentation requires Ben Azzai in this case to emphasize, through his reference to Gen 5,1, the descent of all men from Adam and therefore the equality of all (cf. mSan 4,5). The commandment of Lev 19,18 would be superior to this idea, because it demands that one love the other as oneself, and therefore forbids one from doing to the other whatever he may have done to oneself or from wishing to see the other treated as badly as and no better than oneself in a predicament. Because, for instance, one does not wish to be despised, one should not despise one's neighbor, even if one is oneself despised. At a later stage, R. Tanḥuma gives more profound grounds for this demand by pointing — along the same lines as Ben Azzai's principle given in the *Sifra* version — to man as having been created in the image of God.

(63) On this topic cf. G. KITZIS, "'And You Shall Love Your Neighbor as Yourself' in Ḥasidic Teaching" (Heb.), *Shema'atin* 17 (1981) 73-83; 18 (1981) 47-56. Kitzis does not always quote the sources verbatim, preferring to paraphrase for the reader.

(64) On his life and writings cf. S. H. DRESNER, *The Zaddik*. The Doctrine of the Zaddik according to the Writings of Rabbi Yaakov Yosef of Polnoy (London–New York–Toronto 1960) 37-74, 245-254.

ben Eliezer Baʿal Shem Tov (*c.* 1700-1760), the founder of this religious movement (65).

1. One of the essential traits of mysticism is the experience of unity in which God is also included. This experience provides the basis for the interpretation of Lev 19,18b in the sense of "And you shall love your neighbor as your own self" (66). Anyone who rejects a part of the whole, even just one person, and therefore does not love that one, rejects himself, which is tantamount to rejecting the whole:

> ... And it seems to me that this is [the essence of] the positive commandment, "And you shall love your neighbor ...": Each one has [his] root in the unity ... If one should reject [his neighbor], then [it is] himself [that he rejects] ..., because he who rejects a part rejects the whole. (*Toledot, Ḥayyei Sarah* 19d-20a) (67)

2. According to another explanation, love causes the neighbor to become the self of the one who loves: "And you shall love your neighbor [and thereby he shall become] like yourself" and he will love you too:

> "And you shall love your neighbor as yourself", and then there will be aroused through you this quality of love in the world; and, as a consequence, he (your neighbor) shall be like yourself, and he will also love you, since a channel of love will have been opened through you. (*Toledot, Ṣav* 77c)

3. Man is in communion with the universe; all his deeds have an effect on the earthly world and even on the heavenly world.

(65) The following references are to the page and column of the first edition (Korets 1780 = Jerusalem 1965). Other works by R. Jacob Joseph cited here are *Ṣafenat Paʿneaḥ* (Korets 1782; critical ed. G. NIGAL, Jerusalem 1989); *Ketonet Passim* (Lemberg 1866). Kitzis has brought together R. Jacob Joseph's most important texts on pages 73-78; for *Toledot Yaʿaqov Yosef* he uses the Warsaw edition of 1881.

(66) KITZIS, "And You Shall Love", 74, interprets *kāmôkā* here as meaning "for your own sake": Loving the neighbor strengthens the unity of the whole and therefore benefits the one who loves. This is, however, not the main idea of the text. Also in the interpretation of the following passages I am not always in agreement with Kitzis.

(67) Cf. *Ṣafenat Paʿneaḥ, Yitro* 52d (Nigal, 231):

> If one puts guilt on others then from the point of view of the unity one is putting the guilt on oneself.... If you do evil to your neighbor, [it is] to yourself [that] you are doing [it]. Therefore it is proper to fulfill [the commandment], "And you shall love your neighbor as yourself".

This is expressed in the reading, "And you shall love your neighbor as yourself — [then I shall be] I, the Lord" ([68]):

> By means of the unity of Israel below, the unity in the Name (i.e., in God) is brought about on high. And this is what Scripture says, "And you shall love...", through this is brought about "I, the Lord", [i.e.,] the unification of the two [divine] attributes: I [and] the Lord ([69]). (*Toledot, Qoraḥ* 143a; cf. *Qedoshim* 95b)

4. In a similar idea, man's personal redemption is associated with the establishment of completeness in God: "And you shall love your neighbor as yourself — then I [will maintain the unity of my name] *YHWH*". The evil inclination in man causes strife and dissension among people and thereby the fracturing of the holy Name. Redeeming one's soul from the evil inclination by loving one's neighbor causes completeness not only in man but also in God:

> It is fitting to be concerned for the glory of God, blessed be he ([70]). [Therefore] there should be fellowship and love between a man and his neighbor (*rēaʿ*), in order that one does not cause by means of hatred and separation below — Heaven forbid! — separation between the four letters of his Name, blessed be he, on high. (*Ketonet Passim, Ṣav* 3b; cf. *Naso* 31c) ([71])

5. Texts 5 and 6 and address the question of how it is possible for one to love a neighbor who has annoyed one (for example through his shortcomings in Torah study or prayer), in whom one has seen something ugly or who has done evil to one ([72]). The dissimilarity between the righteous and the wicked seems to make love between them impossible, for one can love sincerely only when the other is

([68]) Here R. Jacob Joseph bases his interpretation on the commentary on Lev 19,18 of Moses Alshekh (died after 1593).

([69]) With *ʾănî* standing for the attribute of strict justice and *YHWH* for that of mercy; they are brought together so that strict justice turns into mercy (*Toledot*, ibid.).

([70]) The Hebrew text reads "the Name, blessed be he", as a designation for God.

([71]) The idea that love on earth causes wholeness on high is also expressed by means of kabbalistic letter combination and number mysticism; cf. *Toledot, Qedoshim* 93d, 95b.

([72]) Various texts – which, incidentally, seem to reflect some tension between the spiritual leaders (the *Ṣaddiqim*) and the common folk — offer perspectives which may be helpful for overcoming the difficulty of loving one's neighbor under such circumstances. *Toledot, Va-Yeshev* 29a states that everything comes from God for our benefit, and the fact that we see something negative in the other should make us reflect upon what is

similiar to oneself ("And you shall love your neighbor who is like yourself") (73).

> And should you ask, "How is this (love) possible? Behold, the wicked is an enemy of the righteous!" To this [question] the answer is: See to it that he shall be like yourself and then truly he will be similar to you [and you will be able to sincerely love him]. (*Toledot, Qedoshim* 97d)

6. The last text stresses that the verse (Lev 19,18) itself, by pointing to God, indicates the motive for overcoming any obstacle to love:

> The righteous before whom God, blessed be he (74), is always present, and who know "I am the Lord", will humble themselves [being aware of their own shortcomings] before him until the dust... and through the humiliation it is easy to reach the state of peace which is [brought about in the fulfillment of the commandment], "And you shall love your neighbor as yourself". Hence [one is enabled to love] when one contemplates always on the on high, that "I am the Lord". (*Toledot, Qoraḥ* 143c)

Pontifical Biblical Institute
Via della Pilotta, 25
I-00187 Rome

Reinhard NEUDECKER

SOMMAIRE

Après quelques remarques préliminaires sur l'interprétation juive de la Bible, la première partie de cet article traite de l'explication de Lv 19,18b (l'amour du prochain) dans le judaïsme, surtout dans le rabbinisme ancien, et montre comment les commentateurs ont cherché à épuiser par leurs multiples propositions la richesse de ce fameux texte. La seconde partie examine les opinions des auteurs qui comprennent Lv 19,(17-)18ab comme une unité et identifient le prochain du v. 19,18b avec le prochain du v. 19,18a, «celui qui t'a fait du tort». L'étude, qui prend aussi en considération les plus importants commentateurs post-talmudiques jusqu'à l'époque moderne, offre donc un aperçu de toute l'histoire de l'exégèse juive touchant Lv 19,18. En conclusion, l'article analyse la dispute bien connue entre Rabbi Aquiba et Ben Azzai sur le principe fondamental de toute la Torah et il se termine par une section sur l'interprétation hassidique de Lv 19,18.

---

negative in us; we should be grateful to that person because he helps us to improve ourself. According to *Toledot, Qoraḥ* 143b, if one does not conduct himself properly toward us, it is because we have not conducted ourself properly toward God. And *Ṣafenat Pa'neaḥ, Mishpatim* 66a [ed. Nigal, 286] states that in spite of his shortcomings, the other is a human being like us, and we should be grateful that God has bestowed upon us greater gifts than upon him.

(73) According to *Toledot, Va-etḥannan* 168a, where Hillel's maxim of Av 1,12 ("loving fellow-creatures and drawing them near to the Torah") is quoted, love is already at work when one tries to help someone to become a better person.

(74) See note 70.

ANIMADVERSIONES

Sommaires proleptiques en Gn 27 et dans l'histoire de Joseph

S.R. Driver(1) et, avant lui, H. Ewald(2), avaient remarqué que dans certains cas le *wayyiqṭol* ne comporte pas d'idée de succession. En une phrase concise, le narrateur semble porter rapidement le récit jusqu'à une pause, puis revient en arrière pour donner les détails de l'action qu'il vient de décrire en quelques mots. Les auteurs bibliques ont utilisé ce moyen en grande partie parce qu'ils ne connaissaient ni la ponctuation ni notre usage moderne des titres et des sous-titres. Ce procédé, que nous appelons « sommaire proleptique », se retrouve à plusieurs endroits dans le livre de la Genèse, en particulier dans l'histoire de Joseph. Un premier exemple se trouve cependant dans le cycle de Jacob, au c. 27. Reprenant les intuitions des deux auteurs précités, nous voudrions montrer que l'identification de ce trait du style narratif biblique permet de résoudre d'une façon différente quelques vieux problèmes de l'exégèse de ces textes.

Gn 27,23

Le texte de Gn 27,23, une intrusion du narrateur dans le dialogue entre Isaac et Jacob, résiste depuis longtemps à la critique(3). Pourquoi ce verset dit-il qu'Isaac n'a pas reconnu Jacob et qu'il l'a béni, alors que le verset suivant contient une nouvelle question sur l'identité du personnage en présence du patriarche? En outre, la bénédiction n'aura réellement lieu qu'au vv. 27-29. Cinq solutions au moins ont été proposées. Le texte contient deux versions parallèles de la bénédiction, ou bien les vv. 24-26 forment un

(1) S.R. DRIVER, *A Treatise on the Use of the Tenses in Hebrew and Some Other Syntactical Questions* (Oxford [3]1892) 81-82 (§ 75): «... in describing a series of transactions, [the narrator] will hasten at once to state briefly the issue of the whole, and afterwards, as though forgetting that he had anticipated, proceed to annex the particulars by the same means [*waw* consecutive] » (81).

(2) H. EWALD, *Die Komposition der Genesis kritisch untersucht* (Braunschweig 1823) 151-156: «... [der Erzähler] überspringt Mittelglieder, um das Ziel zu erreichen ...», ensuite il est obligé « durch Nebenumstände, zu erlaütern und zu ergänzen, was seine Eile eben übersprungen hat » (cité par DRIVER, *Treatise*, 81-82, n. 2). La cinquième règle de Hillel décrit un phénomène semblable, quoique plus vaste: *k*[e]*lal ûp*[e]*rat* — « le général et le singulier » (communication orale de Mme S. Japhet). Voir aussi les réflexions de C. DOHMEN, *Schöpfung und Tod* (SBB 17; Stuttgart 1988) 42-43 à propos de Gn 2,4b.

(3) Pour un état de la question, voir A. DE PURY, *Promesse divine et légende cultuelle dans le cycle de Jacob*. Genèse 28 et les tradition patriarcales (EB; Paris 1975) 25, n. 6. Il adopte lui-même une position prudente, supposant qu'il existe des éléments élohistes en Gn 27, sans qu'il soit toujours possible de les identifier. Pour les essais récents, voir J. VERMEYLEN, « Le vol de la bénédiction paternelle. Une lecture de Gen 27 », *Pentateuchal and Deuteronomistic Studies*. Papers read at the xiiith IOSOT Congress Leuven 1989 (eds. C. BREKELMANS–J. LUST) (BETL 94; Leuven 1990) 23-40, surtout 24-26.

fragment rédactionnel isolé (4). Le v. 23b est une glose (5). Ici, le verbe *brk* ne signifie pas « bénir », mais « saluer » (6). Le verbe a une nuance inchoative et il faut traduire: « il était sur le point de bénir », « il se décida à bénir » (7). Le verset introduit anticipativement toute la scène de la bénédiction (8). Dans le même sens, certains affirment que les vv. 24-29 décrivent le cérémonial de la bénédiction qui ne se limite donc pas aux seuls vv. 27-29 (9).

Avant de proposer une solution, il est nécessaire d'établir deux points importants à propos de l'exégèse du texte. Tout d'abord, la logique narrative empêche de séparer les vv. 24-29 du début du récit, car il ne peut y avoir de bénédiction sans repas. Par conséquent, et c'est le second point à maintenir, le v. 23b ne peut décrire la bénédiction en tant que telle.

Pourquoi faut-il lire les vv. 1-27 de Gn 27 comme un récit unifié? La raison en a été donnée en son temps par B. D. Eerdmans: la cohérence du récit exige que la bénédiction suive le repas (10). En d'autres termes, placer ces deux motifs narratifs dans deux sources différentes signifie détruire la trame de Gn 27. Au v. 4, en effet, Isaac demande à Esaü de lui préparer son repas préféré et il lui révèle son intention: *ba'ăbûr tᵉbārekᵉkā napšî* (« pour que je te bénisse »). Cette expression est reprise deux fois par Rebecca lorsqu'elle avise Jacob de son plan (vv. 7.10). Quand le faux Esaü se trouve en présence d'Isaac, il ne manque pas de lui répéter le but des préparatifs: « J'ai fait ce qui tu m'as dit; viens, prends place et mange de mon gibier pour pouvoir ensuite me bénir » (v. 19). Sans repas, il ne peut y avoir de

(4) Voir surtout H. GUNKEL, *Genesis* (Göttingen ³1910) 306; L. SCHMIDT, « Jacob erschleicht sich den väterlichen Segen. Literarkritik und Redaktion von Genesis 27,1-45 », *ZAW* 100 (1988) 159-183, sp. 162; H.-J. FABRY, « Erst die Erstgeburt, dann der Segen », *Vom Sinai zum Horeb*. Stationen alttestamentlicher Glaubensgeschichte (FS. E. Zenger; [ed. F.-L. HOSSFELD] Würzburg 1989) 51-72, voir 56 et 60-62: les vv. 24-26 sont un fragment qui ne fait pas partie d'une source complète, mais d'une *Ergänzungsschicht*; VERMEYLEN, « Le vol », 29-31.

(5) P. VOLZ, « Grundsätzliches zur elohistischen Frage. Untersuchung von Genesis 15-36 », P. VOLZ–W. RUDOLPH, *Der Elohist als Erzähler – Ein Irrweg der Pentateuchkritik?* (BZAW 63; Giessen 1933) 66; P. HEINISCH, *Das Buch Genesis* (HSAT 1; Bonn 1930) 297; M. NOTH, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch* (Stuttgart 1948) 30, n. 93.

(6) B. D. EERDMANS, *Alttestamentliche Studien*. I. Die Komposition der Genesis (Giessen 1908) 47; B. JACOB, *Das erste Buch der Tora. Genesis* (Berlin 1934) 565 et 993.

(7) A. B. EHRLICH, *Randglossen zur hebräischen Bibel. I: Genesis und Exodus* (Leipzig 1908) 130; J. P. FOKKELMAN, *Narrative Art in Genesis*. Specimens of Stylistic and Structural Analysis (SSN 17; Assen – Amsterdam 1975) 103; E. A. SPEISER, *Genesis* (AB 1; New York 1964) 209.

(8) Voir J. SKINNER, *Genesis* (ICC; Edinburgh ²1930) 370-371 (note); DRIVER, *Treatise*, 81 (§ 75); U. CASSUTO, *The Documentary Hypothesis and the Composition of the Pentateuch* (Jerusalem 1961) 95; id., *La questione della Genesi* (Firenze 1934) 330-331; N. E. WAGNER, *A Literary Analysis of Genesis 12–36* (Diss. Toronto 1965) 159-160; E. BLUM, *Die Komposition der Vätergeschichte* (WMANT 57; Neukirchen-Vluyn 1984) 83-84.

(9) C. WESTERMANN, *Genesis 2* (BK I,2; Neukirchen-Vluyn 1981) 536; J. SCHARBERT, *Genesis 12–50* (NEB; Würzburg 1986) 191.

(10) Voir note 6; Eerdmans argumente à partir de la logique du récit: « Die Quellenscheidung verstößt gegen den Sinn der Sage ».

bénédiction. Isaac lui-même répète son intention intiale de «manger pour pouvoir ensuite bénir» au v. 25 et le narrateur décrit la scène de la bénédiction en employant une dernière fois le binôme «manger» et «bénir» aux vv. 25b.27a. La phrase s'est donc trouvée sur les lèvres de tous les personnages en présence dans ce début de récit, celles d'Isaac (vv. 4.25), celles de Rebecca (vv. 7.10) et celles de Jacob (v. 19); elle est enfin prononcée par le narrateur (vv. 25b.27a). Pourquoi le repas serait-il préparé dans un premier document pour être consommé dans un autre qui apparaît tout-à-coup lorsque la table est servie? Il est bien difficile d'admettre ici une pluralité de sources ou de rédactions (11).

Arrivé à ce point, il faut tenter d'explique la fonction du v. 23b dans le cadre d'un récit où repas et bénédiction vont de pair. Les diverses propositions citées plus haut ne sont pas toutes exemptes de défauts. Ainsi, pourquoi un rédacteur aurait-il introduit une glose maladroite à cet endroit? Le texte n'était-il pas limpide (12)? On peut aussi se demander pourquoi Isaac attendrait le v. 23 pour souhaiter la bienvenue à Jacob/Esaü; la salutation se situerait mieux au v. 18, lorsque Jacob entre chez son père. Le verbe *brk* est en outre un terme clé de ce chapitre et il n'y a guère de raison de lui donner une signification différente au v. 23 (13). Le sens inchoatif du verbe «bénir» est difficilement acceptable. La même forme réapparaît au v. 27 et il serait logique de traduire le texte de la même façon dans les deux cas (14).

En fin de compte, le v. 23, surtout le v. 23b, se comprend mieux comme un résumé proleptique. Au v. 23, le narrateur conclut la scène précédente et prépare la suivante en affirmant qu'Isaac n'a pas reconnu Jacob et qu'il n'avait donc plus aucune raison de ne pas le bénir. La suite décrit en détail ce qui s'est passé (vv. 24-29).

La question du v. 24, tout d'abord, doit s'interpréter comme l'étape finale de l'enquête qui commence aux vv. 18-19 (15). Jacob a décliné sa fausse identité dès son arrivée après une première question d'Isaac (vv. 18b et 19a).

(11) C'est l'avis de plusieurs exégètes, comme Wellhausen, Dillmann, Eerdmans, Volz, Jacob, Cassuto, Noth, von Rad, Westermann et Blum. D'autre part, le motif de la gourmandise d'Isaac est déjà introduit en Gn 25,28. La solution avait déjà été proposée par DRIVER, *Treatise,* 82: «the words of the blessing do not, as might have been expected, follow immediately, but only after the particulars accompanying it have been described, vv. 24-27a». Voir SKINNER, *Genesis,* 370-371 (note). VOLZ, *Elohist,* 66, mentionne aussi la possibilité de voir en Gn 27,23b un sous-titre: «eine Überschrift, zum Zweck der synagogalen Auslegung an den Rand gesetzt».

(12) «Ein Ergänzer hätte es besser gekonnt», selon le principe énoncé par L. PERLITT, *Bundestheologie im Alten Testament* (WMANT 36; Neukirchen-Vluyn 1969) 183, à propos de Ex 24,9. Ou encore, selon S. SANDMEL: «No writer ever writes without a purpose», «The Haggadah Within Scripture», *JBL* 80 (1961) 105-122, 121.

(13) La racine est employée 23 fois entre le v. 4 et le v. 41.

(14) Pour une critique plus détaillée, voir SCHMIDT, «Jakob», 162-163; VERMEYLEN, «Le vol», 29-34.

(15) Il s'agit bien d'une question comme le prouve la réponse du v. 24b. Voir GK § 150 a; JOÜON–MURAOKA § 161 1; cf. 2 S 2,20; 1 R 18,7b-8a. 17-18. Le Samaritain ajoute la particule interrogative *ha-* pour clarifier le sens de la phrase. Cf. BLUM, *Komposition,* 84, et la critique de SCHMIDT, *Jakob,* 163.

Isaac hésite pour deux raisons: le repas a été préparé rapidement (v. 20) et la voix est celle de Jacob (vv. 21-22). La question du v. 21 manifeste cette hésitation puisque l'interrogation est formulée comme une alternative: « Es-tu bien mon fils Esaü, oui ou non? » Ensuite, Isaac procède à la vérification en tâtant les mains de Jacob. Le v. 23 conclut qu'il n'a pas reconnu son fils cadet en raison du subterfuge inventé par Rebecca. Cet élément est développé au v. 24 où Isaac pose la question de façon claire et définitive (16). Il y a donc progression sensible entre la question formelle du v. 18, les hésitations du v. 21 et l'ultime interrogation du v. 24. Les parallèles montrent que la question de ce dernier verset (*[ha]'attâ zeh X*) n'a pas exactement le sens de « qui es-tu donc? », mais plutôt: « tu es bien un tel? » Celui qui pose la question demande une confirmation, non une information. C'est le sens de la question de Joab à Asaël (2 S 2,20), de Ovadyahou et d'Akhab à Élie (1 R 18,7b-8a.17b-18). En conclusion, il faut donc dire que le v. 24 développe et complète ce que le v. 23a avait résumé de façon proleptique: Isaac n'a pas reconnu Jacob. Puis, en toute bonne foi, il a procédé à la bénédiction (v. 23b).

Les vv. 25-27, quant à eux, décrivent la réalisation du programme narratif des vv. 3-4, c'est-à-dire le repas et la bénédiction (voir *supra*). De la sorte, le v. 23b reste en dehors ou au dessus de la séquence temporelle, comme un sous-titre. Le sens de cette proposition équivaut à: « Il le bénit. Voici comment ... » Au terme de cette analyse, le v. 23 s'interprète donc comme un résumé qui présente anticipativement les deux éléments de la scène suivante, c'est-à-dire l'ultime vérification de l'identité et la bénédiction elle-même.

Mais pourquoi le narrateur a-t-il donné cette information anticipativement? La raison doit être cherchée dans le but de la scène de la bénédiction. Par souci d'économie narrative, l'intérêt du lecteur doit se concentrer sur un seul élément dans sa lecture des vv. 24-29: la bénédiction de Jacob. Rien ne doit le distraire au moment où Isaac bénit Jacob en lieu et place d'Esaü. Il faut alors répondre à la question qui le hante depuis le début: Isaac va-t-il découvrir la supercherie? Acceptera-t-il ou non de bénir Jacob? En répondant à ces questions au v. 23, le narrateur élimine ce souci et permet à son auditoire d'occuper une position privilégiée par rapport aux personnages du récit et d'assister à la scène de la bénédiction, libre de toute préoccupation inutile (17).

Gn 42,7

Une courte scène de l'histoire de Joseph utilise une stratégie analogue. Elle emploie d'ailleurs un vocabulaire assez semblable. Il s'agit du premier

(16) La seule différence entre le v. 21b et le v. 24a est l'absence de la particule interrogative au v. 24a. La formulation du v. 21, sous forme d'alternative, requiert cette particule (*ha'attâ... 'im lô'*), alors qu'elle n'est plus nécessaire au v. 24a. Voir les grammaires citées note 15.

(17) Sur cette technique narrative, voir M. STERNBERG, *The Poetics of Biblical Narrative*. Ideological Literature and the Drama of Reading (Bloomington 1985) 163-172 (« The Three Reading Positions »). Dans notre cas, il y a « reader-elevating position ».

voyage des frères de Joseph en Egypte (Gn 42,5-17). Le verset qui pose le plus de problèmes est le v. 7: « Joseph vit ses frères et il les reconnut, mais il ne se fit pas reconnaître d'eux et il leur adressa des paroles dures; il leur dit: ...». Depuis Wellhausen, beaucoup pensent que le v. 8 est un doublet de cette phrase, puisqu'il y est dit à nouveau que Joseph a reconnu ses frères: « Joseph reconnut ses frères, mais eux ne le reconnurent pas » ([18]). Est-ce bien le cas? On peut en douter.

La raison principale de ce doute provient du v. 7b. Le narrateur y affirme que Joseph a adressé des « paroles dures » (*qāšôt*) à ses frères. Ensuite, il leur demande: *mē'ayn bā'tem* — « D'où venez-vous? » Or, il n'y a pas de lien logique entre l'affirmation du narrateur et le discours de Joseph qui suit. La question de Joseph, *mē'ayn bā'tem* (v. 7b), est en effet un façon ordinaire d'aborder des inconnus ou de commencer une conversation ([19]). S'il en est ainsi, il faut en tirer deux conséquences. Tout d'abord, il n'est pas possible de supposer que Joseph ait dit quoi que ce soit avant de poser cette question à ses frères, puisqu'elle correspond au début normal d'une dialogue, et il faut exclure qu'une partie manquante du discours puisse correspondre aux « paroles dures » du v. 7a. En second lieu, cette salutation n'a rien d'une « parole dure », même pas dans le ton, car que le mot *qāšôt* équivaut à un substantif abstrait qui signifie « paroles dures »; il n'est pas possible de le traduire par un adverbe, « durement », qui se rapporterait au comportement général de Joseph ([20]).

Ces « paroles dures », dès lors, ne peuvent se trouver qu'au v. 9b, lorsque Joseph accuse ses frères d'être des espions. Ceci est confirmé par le récit que font les frères à leur père lorsqu'ils reviennent en Canaan (42,30): les « paroles dures » correspondent à l'accusation d'espionnage et non à la façon dont ils ont été reçus.

Quelle est alors la logique du récit si le *wayyō'mer* du v. 7bβ ne contient pas l'idée de succession et ne peut non plus être la simple explication de ce qui précède (*waydabbēr 'ittām qāšôt*) ([21])? A l'instar de Gn 27,23, il semble

([18]) Voir, par exemple, J. WELLHAUSEN, *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments* (Berlin ³1899) 58-59; GUNKEL, *Genesis*, 441; SKINNER, *Genesis*, 473-474; L. RUPPERT, *Die Josephserzählung der Genesis*. Ein Beitrag zur Theologie der Pentateuchquellen (SANT 9; München 1965) 88; H. SEEBAß, *Geschichtliche Zeit und Theonome Tradition in der Joseph-Erzählung* (Gütersloh 1978) 86-87; L. SCHMIDT, *Literarische Studien zur Josephsgeschichte* (BZAW 167; Berlin–New York 1986) 145. Pour plus d'informations, voir B. D. REDFORD, *A Study of the Biblical Story of Joseph (Genesis 37–50)* (VTS 20; Leiden 1970) 168, n. 3.

([19]) Voir Gn 16,8; 29,4; 32,18; Jg 13,6; 17,9; 18,3; 19,17; 1 S 30,13; 2 S 1,3; 2 R 5,25; Job 1,7; 2,2; Jon 1,8. Pour une analyse de ces formules, voir H.-W. JÜNGLING, *Richter 19 – Ein Plädoyer für das Königtum* (AnBib 84; Rom 1981) 185-186.

([20]) JOÜON–MURAOKA § 134 n; GK § 122 k. Cf. *TOB* et *BJ*; Dhorme (La Pléiade): « il parla avec eux en termes durs ».

([21]) La séquence *waydabbēr... wayyō'mer* se retrouve en Gn 19,14; Ex 6,2; Lv 16,1-2; Dt 31,1-2; 1 S 19,4; 2 S 22,1-2; 2 R 18,28; Ez 3,24; Dn 9,22. voir surtout 1 S 19,4. Cependant, la construction de Gn 42,7 est différente, parce que le discours introduit par *wayyō'mer* n'explique par le contenu de la phrase introduite par *waydabbēr*.

bien que Gn 42,7 soit un « résumé proleptique ». Le verset contient plusieurs informations importantes à l'intention du lecteur: Joseph a vu ses frères, il les a reconnus mais ne s'est pas fait reconnaître d'eux, puis il s'est adressé à eux en termes rudes. Le récit subséquent développe tour à tour chacun de ces éléments. En premier, Joseph voit ses frères et les salue en usant d'une formule habituelle (v. 7bβ). Après leur réponse, et seulement à ce moment, il les reconnaît (v. 8); le verset ajoute un détail important: ses frères ne l'ont pas reconnu. Enfin, Joseph se souvient de ses rêves, parce qu'il a vu ses frères prosternés devant lui (v. 6b), et il les accuse d'espionnage (v. 9), ce qui correspond aux « paroles dures » du v. 7b. En définitive, le verbe *wayyakkīrēm* (« il les reconnut ») du v. 7a ne fait pas double emploi avec *wayyakkēr yôsēp 'et-'eḥāyw* (« et Joseph reconnut ses frères ») du v. 8a, mais il annonce et prepare ce verset.

Il faut admettre que les arguments sont moins probants dans ce cas que dans celui de Gn 27. Cependant, la solution proposée ici résout les problèmes du texte de façon satisfaisante et sans opérer des découpages toujours aléatoires [22]. Parler, comme l'ont proposé certains, de gloses ou d'interpolations ne fait guère avancer la discussion, parce qu'il faut encore justifier ces interventions [23].

Une dernière question reste à résoudre: pourquoi le narrateur introduit-il un sommaire proleptique à cet endroit? L'examen de Gn 27,23 met immédiatement sur la voie de la réponse. Si le narrateur fournit à son lecteur une information sur la façon dont Joseph a réagi lorsqu'il s'est retrouvé pour la première fois en présence de ses frères, il répond à une question que ce lecteur ne pouvait manquer de se poser. Or, la scène de la rencontre n'est pas une scène qui décrit comment Joseph aurait peu à peu reconnu ses frères. Plus clairement, la question n'est pas de savoir si Joseph a reconnu ses frères et de quelle manière, mais plutôt de savoir comment il a réagi quand il les a reconnus. En conséquence, la scène poursuit un seul but, la description de la mise à l'épreuve, et c'est pourquoi le narrateur répond à toutes les questions qui pourraient distraire ses lecteurs de la poursuite de cet unique objectif [24].

(22) Voir REDFORD, *Study*, 168-169, qui affirme sans ambages: « Nowhere in the Joseph Story is the inadequacy of the mechanical application of the source-critical method more evident than in the hypercritical division of this passage ». Voir aussi SPEISER, *Genesis*, 318 et 321, qui traduit les vv. 8-9 de la façon suivante: « Now when Joseph recognized his brothers, while they failed to recognize him, Joseph was reminded of the dreams that he had dreamed about them ...». Cette traduction est possible, mais le grammaire du passage ne la justifie pas entièrement. W. RUDOLPH, « Die Josefsgeschichte », VOLZ–RUDOLPH, *Elohist*, 160, parle de « eine recht umständliche Erzählungsweise ».

(23) Pour REDFORD, *Study*, 20 et H.-C. SCHMITT, *Die nichtpriesterliche Josephsgeschichte*. Ein Beitrag zur neuesten Pentateuchkritik (BZAW 54; Berlin – New York 1980) 41, n. 163, le v. 8 est une glose. Pour C. WESTERMANN, *Genesis 37–50* (BK I,3; Neukirchen-Vluyn 1982) 112-113, les vv. 8.9a forment une parenthèse.

(24) GUNKEL, *Genesis*, XLVI et n. 3, cite la loi de l'« Einsträngigkeit », une des lois de la poésie épique selon Olrik. Pour la mise à l'épreuve; voir le verbe *bḥn* au v. 15.

Gn 45,1

Gn 45,1 contient lui aussi un «sommaire proleptique» qui introduit la scène de la reconnaissance: «Et Joseph ne put se contenir devant tous les assistants et il s'écria: 'Faites sortir tous ces gens de chez moi!' Il n'y avait donc personne avec lui lorsque Joseph se fit reconnaître de ses frères». Comme dans les cas précédents, le récit informe le lecteur à l'avance du contenu de la scène. De la sorte, il est clair que le narrateur ne veut pas montrer *que* Joseph s'est fait reconnaître, mais plutôt *comment* il s'est fait reconnaître ([25]).

Gn 37,21-22

L'exemple suivant provient du chapitre le plus débattu de l'histoire de Joseph. Les partisans de l'hypothèse documentaire ont voulu voir dans les vv. 21-22 deux versions parallèles du complot des frères contre le héros du récit. L'argumentation repose sur les quelques répétitions de ces versets: il y a deux tentatives de sauver Joseph; le nom de Ruben est répété sans nécessité apparente; Ruben parle deux fois, chaque discours est introduit par le verbe *wayyō'mer*, alors que le frère aîné n'a pas été interrompu ([26]); ces deux discours contiennent deux tentatives d'arracher Joseph à la mort. Pour pouvoir maintenir deux sources dans cette partie du récit, il faut cependant changer le nom de Ruben en Juda au v. 21, comme l'avait déjà suggéré Wellhausen ([27]).

D'autres exégètes se sont montrés réticents. Aucune version n'appuie le changement de Ruben en Juda au v. 21 ([28]). De plus, la version Juda (v. 21) est difficile à comprendre. Qu'est-ce qui a empêché les frères de mettre à exécution leur plan jusqu'à l'arrivée des Ismaélites (v. 25)? Il manque une proposition positive de Juda pour les arrêter ([29]). Dernière question: dans la version Juda, où est resté Joseph jusqu'au moment où il a été vendu, puisque la citerne appartient à la version Ruben ([30])?

A la première objection, il a été répondu que le changement a eu lieu lorsque J et E ont été réunis en un seul récit. Il y a donc peu de chances qu'on retrouve jamais un texte où Juda figure à la place de Ruben au v. 21. La réponse à la seconde objection s'appuie sur l'intention présumée du Yahwiste qui aurait tenu en haleine son lecteur jusqu'à l'arrivé des Ismaélites pour augmenter la tension dramatique de la scène ([31]).

([25]) W. BOOTH, *The Rhetoric of Fiction* (Chicago [2]1983) 255: «It is a commonplace of our criticism that significant literature arouses suspense not about the 'what' but about the 'how'». Ceci vaut pour les textes analysés dans cette contribution et explique pourquoi les narrateurs bibliques ont recours au «sommaire proleptique».

([26]) La LXX supprime le second *wayyō'mer* dans sa traduction.

([27]) WELLHAUSEN, *Composition*, 54; GUNKEL, *Genesis*, 403 et 407; SCHMIDT, *Studien*, 146-147... La correction «Juda» au v. 21 a même trouvé place dans les notes de la *BHS*.

([28]) REDFORD, *Study*, 142; H. DONNER, *Die literarische Gestalt der alttestamentliche Josephsgeschichte* (SHAW.PH 2; Heidelberg 1976) 38, n. 74.

([29]) RUDOLPH, «Josephsgeschichte», 153.

([30]) Cf. REDFORD, *Study*, 139-140.

([31]) SCHMIDT, *Studien*, 147-148.

Ces réponses ne sont cependant pas pleinement satisfaisantes. Il vaut mieux tenter d'expliquer le texte tel qu'il est sans recourir à des hypothèses qui restent invérifiables. Il est toujours dangereux de dire qu'il sera impossible de jamais retrouver la preuve de ce qu'on avance. En ce qui concerne la deuxième réponse, rien dans le récit ne permet de l'appuyer concrètement. Elle est et demeure de l'ordre de la probabilité et pour cette raison, il paraît plus opportun de chercher une autre voie.

Tout d'abord, il faut dire que le v. 21a est certainement proleptique, car Joseph n'arrive sur la scène que plus tard, au v. 23. Même ceux qui divisent le texte en deux sources devraient admettre ce point. Ni dans J ni dans E, les frères ne s'emparent de Joseph avant les v. 23 ou 24 ([32]). Celui-ci ne peut donc être « sauvé » au v. 21a, puisqu'il n'est pas encore présent.

Ce premier point étant acquis, le reste de la scène doit se comprendre comme un développement du sommaire proleptique du v. 21a. Le verbe *nṣl* (hi.; « sauver ») du v. 21a est repris d'ailleurs au v. 22b sous forme d'inclusion pour conclure cette brève unité scénique. Les autres difficultés des vv. 21-22 ne font pas obstacle à cette opinion.

Le double *wayyō'mer*, par exemple, est un phénomène courant dans les narrations bibliques ([33]). Dans bien des cas, il faut supposer une interruption entre les deux discours, soit pour attendre une réponse à une question, même si le partenaire ne peut rien rétorquer (Gn 15,2-3; 1 R 2,42-44), soit pour laisser le temps d'exécuter un ordre (Gn 15,5; Ex 3,5-6), ou encore parce que la conversation change de sujet (Jg 11,36-37). Dans le cas de Gn 37,21b, Ruben attend que son intervention fasse son effet. Ensuite, il explique son plan en détail (v. 22a), plan qui reprend d'ailleurs quelques éléments du complot primitif, puisqu'il utilise la citerne vide du v. 20. Gn 19,9 fournit un parallèle assez proche de notre texte. Il contient lui aussi un impératif suivi d'un discours, tous deux introduits par *wayyō'mᵉrû*, sans qu'il y ait interruption de la conversation. Les hommes de Sodome s'adressent d'abord à Lot pour lui intimer de ne pas leur résister: « tire-toi de là! » (*wayyō'mᵉrû geš-hol'â*); ensuite, après cette première injonction plutôt violente, ils donnent leur raison: « Ils dirent: cet homme est venu pour séjourner comme émigré et, maintenant, il vient faire la loi! ». Il est à noter que la LXX supprime le second *wayyō'mᵉrû*, comme en Gn 37,22. Entre les deux, il faut supposer une interruption dans le discours.

([32]) Pour GUNKEL, *Genesis*, 403, le v. 23 appartient à J et le v. 24 à E. Pour le même auteur, le v. 21 a été déplacé par un rédacteur, car il devrait se trouver après le v. 23. La plupart des « source critics » l'ont suivi. « Frustra fit plura, quod fieri potest pauciora », aurait dit Occam.

([33]) Voir M. SHILOAH, « And he said ... and he said », *Sefer Korngreen* (Tel Aviv 1963) (hébreu); C. CONROY, *Absalom, Absalom!* Narrative and Language in 2 Sam 13–20 (AnBib 81; Rome 1978) 130, n. 65; S. BAR-EFRAT, *Narrative Art in the Bible* (Bible and Literature Series 17 - JSOTSS 70; Sheffield 1989) 43-45; G. FISCHER, *Jahwe, unser Gott*. Sprache, Aufbau und Erzähltechnik in der Berufung des Mose (Ex 3–4) (OBO 91; Fribourg, Suisse–Göttingen 1989) 41-45; S. A. MEIER, *Speaking of Speaking*. Marking Direct Discourse in the Hebrew Bible (VTS 46; Leiden 1992) 73-81. Ce dernier réagit contre la tendance excessive de ceux qui veulent voir dans tous les cas une activité consciente de l'auteur. Cependant, il estime que le trait est « a marginally legitimate feature of Hebrew narrative » (80). Voir aussi *infra* n. 38.

Il reste à expliquer la double mention du nom Ruben. En fait, il s'agit d'un phénomène courant dans le narrations bibliques, comme l'a constaté récemment R. E. Longacre (34). Lorsqu'un personnage entre pour la première fois sur la scène et qu'il va jouer un rôle important dans le récit qui suit immédiatement, le narrateur se doit de signaler ce fait à son auditoire. L'un des moyens à sa disposition est celui qui est employé en Gn 37,21-22, c'est-à-dire que le nom de l'acteur est le sujet de deux verbes consécutifs au début de la section narrative en question. Il faut se souvenir que Ruben apparaît ici pour la première fois dans l'histoire de Joseph.

En conclusion, le texte s'explique plus facilement dès que la nature du v. 21a est identifiée correctement. Par ce procédé narratif, le récit veut signifier immédiatement au lecteur qu'il n'a rien à craindre pour le héros du récit.

Gn 37,18b

Le v. 18b du même chapitre 37 contient notre dernier exemple de résumé proleptique. Le récit indique d'abord que les frères ont comploté de mettre Joseph à mort. Les vv. 19-20 donnent le détail de ce complot. De nouveau, plusieurs interprètes ont vu deux sources dans ces versets. Le v. 18b serait yahwiste et les vv. 19-20 élohistes, parce qu'on y trouve deux complots parallèles des frères (35). «The presupposition seems to be that any imaginable disunity immediately becomes actual disunity» (36). Peut-on échapper à cette fatalité?

S. R. Driver vient encore une fois à notre secours. Il présente une série d'exemples où un verbe d'action est suivi d'un *wayyō'mer/wattō'mer/wayyō'mᵉrû* qui ne contient aucune idée de succession, mais qui explique le contenu de l'action précédente (37). Le texte de Gn 37,18-20 se comprend alors de la manière suivante: «ils complotèrent de le tuer, et voici, en fait, ce qu'ils se dirent l'un à l'autre...» Le verbe *hrg* («tuer») reprend et développe le verbe *mwt* (hif.; «faire mourir) du v. 18b.

Pour quelle raison ne peut-on pas séparer les vv. 19-20 du v. 18a? L'explication est d'ordre narratif. Dans ce chapitre 37, toutes les actions importantes sont accompagnées d'un discours direct qui donne au lecteur la preuve tangible de ce qu'affirme le narrateur: les rêves de Joseph (vv. 5-6); la réaction des frères (v. 8) et du père (v. 10); le plan de Ruben (vv. 21-22); le plan de Juda (vv. 26-27); la découverte de Ruben (v. 30); la tromperie des frères (v. 32); la réaction du père (vv. 33.35). Dans plusieurs cas, un *wayyō'mer*

(34) R. E. LONGACRE, *Joseph. A Story of Divine Providence*. A Text Theoretical and Textlinguistic Analysis of Genesis 37 and 39–48 (Winona Lake 1989) 141-144 («participant reference»).

(35) GUNKEL, *Genesis*, 403, suivi par beaucoup; voir SCHMIDT, *Studien*, 146-148.

(36) D. J. MCCARTHY, *Bib* 61 (1980) 572-573 (recension de H. Seebaß); il ajoute: «Another presupposition: there *must* be source documents and so all evidence must point to them» (573). Ceci ne vise que les abus d'une méthode qui se révèle dans bien des cas indispensable.

(37) DRIVER, *Treatise*, 82 (Ex 2,10; Jg 16,23; 1 S 7,12; 18,11; 25,5; 2 R 1,2; cf. Jos 18,8, avec le verbe *ṣwh*, pi.).

explicite l'action décrite précédemment (38). Dans ce cadre, il serait anormal que le récit n'ait pas présenté de la même façon un élément aussi important pour toute l'histoire de Joseph que le complot des frères.

*

* *

Ces quelques exemples, auxquels il serait possible d'en ajouter d'autres, montre à suffisance que l'identification de ce procédé stylistique revêt une importance significative dans l'étude de la composition des narrations bibliques (39).

Institut biblique pontifical
Via della Pilotta, 25
I-00187 Rome

Jean Louis SKA

(38) Voir vv. 5-6.9.10.18-19.21-22.33.35. Tous ces cas illustrent la règle de Driver citée à la note précédente et ceci confirme notre explication des vv. 21-22. Dans ces textes, la *wayyō'mer* équivaut souvent à *lē'mōr*.

(39) Pour d'autres exemples, voir notre article qui apparaîtra prochainement dans *Congress Volume – Paris 1992* (VTS; Leiden).

The Theme of Enjoyment in Qohelet *

The significance of the theme of enjoyment, *śimḥâ,* in the Book of Qohelet has lately been much discussed. Roland Murphy believes that this theme "appears severely limited and is uttered in the perspective of the arbitrariness of a God who gives such delights" (1). Obviously Murphy does not share the influential view advocated by the late Robert Gordis who maintained that enjoyment of life is the basic message of the book (2). Recently Lohfink has argued that human joy is God's response to humankind that is facing the enigma of death (3). In another article dealing with the difficulties in translating Qohelet Roland Murphy considers such a view to be too optimistic; pleasures, which are are all too easily removed by the God who provides them cannot, according to him, "be a divine answer or revelation to the brevity of human life" (4).

Our purpose here is to clarify the point debated above by looking at Qohelet's usage of words and expressions derived from the root *śmḥ* 'to rejoice' which appear with relatively great frequency: nine times as a verb (2,10; 3,12.22; 4,16; 5,18; 8,15; 10,19; 11,8.9) and eight times as a noun (2,1.2.10.26; 5,19; 7,4; 8,15; 9,7) (5). Yet, unlike other frequent expressions employed by Qohelet such as *hebel* 'futility', *yēš* 'there is/are', *ʾkl-šth* 'to eat – to drink', expressions with *śmḥ* have various shades of meanings. The *RSV,* for example, translates the noun *śimḥâ* as 'pleasure', 'joy', 'mirth', 'enjoyment' and the corresponding verbs as 'enjoy oneself', 'find enjoyment', 'rejoice' (6). In six out of the seventeen occurrences the expressions denote some state of mind (2,10 twice; 2,26; 3,22; 5,19; 9,7). In only three occurrences do they refer to things or actions that are in themselves pleasurable (7,4; 10,19; 4,16). The rest (2,1.2; 3,12; 5,18; 8,15 twice; 9,7; 11,8) are somewhere between the two (7). In 7,4 and 10,19 *śmḥ* is

* An earlier version of this paper was read at the IOSOT Meeting, Paris, July 19-24, 1992.

(1) "The Sage in Ecclesiastes and Qohelet the Sage", *The Sage in Israel and the Ancient Near East* (eds. J. G. GAMMIE–L. PERDUE) (Winona Lake 1990) 263-271.

(2) *Kohelet – The Man and his World: A Study of Ecclesiastes* (New York [3]1968) 131. Diversity of opinion also exists among those who favor the centrality of this theme: M. V. FOX, *Qohelet and his Contradictions* (JSOTSS 71; Sheffield 1989) 70, while recognizing the great importance of this theme, does not think that Qohelet was a preacher of joy the way it is presented by R. N. WHYBRAY, "Qohelet, Preacher of Joy", *JSOT* 23 (1982) 87-98.

(3) "Qohelet 5:17-19 – Revelation by Joy", *CBQ* 52 (1990) 625-635.

(4) "On Translating Ecclesiastes", *CBQ* 53 (1991) 579.

(5) For a frequency comparison with other books see the statistics in F. I. ANDERSEN–A. D. FORBES, *The Vocabulary of the Old Testament* (Rome 1989) 425.

(6) R. N. WHYBRAY, *Qohelet* (NCBC; Grand Rapids 1989) 52, observes that *śimḥâ* comprises everything which makes happiness and contentment.

(7) See FOX, *Qohelet,* 63, for a somewhat different analysis.

found in a proverb and therefore is less relevant for a study of Qohelet's usage. The other fifteen occurrences are in Qohelet's own address and are useful for the present discussion.

A brief comparison between Qohelet's usage and the rest of the Hebrew Bible reveals some interesting points. Whereas in other books the meaning of *śimḥâ* or *śāmaḥ* may also extend to the expression of joy (8), Qohelet excludes this usage. The synonym of *śmḥ* in Qohelet is *r'h (be)ṭôb(â)* 'to experience what is good' (2,1; 3,13; 5,17; 6,6 and 2,24) rather than *gyl, rnn* or *'lz*. As it will be shown, Qohelet deliberately contrasts *śimḥâ* with *hebel* 'futility', rather than *'ebel* 'mourning' which is found only once in a saying quoted in 7,4 but is quite normal in other books. The idea that one should find enjoyment in *'āmāl* 'toil' (2,10; 5,17) is not found elsewhere in the Hebrew Bible (9).

As it seems, Qohelet's usage of *śimḥâ* and *śāmaḥ* is rather narrow and special. How can one account for this usage? Qohelet's main concern is to deal with the absurdities in life, the endless succession of meaningless and futile activities which he skilfully captures with the term *hebel* (10). With no less skill he uses another technical term to respond to this problem. The word *śmḥ* serves his purpose.

To appreciate Qohelet's art, one could consider 2,1 and 8,15 in which *śimḥâ* receives special prominence. These verses introduce two different stages in the development of the theme of enjoyment, namely, 2,1–8,14 and 8,15–11,9. In 2,1 Qohelet presents *śimḥâ* as a means of testing: 'I said to myself (*belibbî*), "Come and I will test you by pleasure (*beśimḥâ*) and look on delicious things"'. Later in 8,15 he states, 'And I praised "the" enjoyment (*'et haśśimḥâ*)'. It is surprising that the determinateness of the object, marked by the particle *'et* and the article *ha-* in this verse has received little attention. The praise here undoubtedly goes to the idea of *śimḥâ* mentioned for the first time in 2,1 and developed in the ensuing part up to 8,14. It will also be observed that the expression ('I said that') *gam-zeh hābel* in 8,14 (just before the beginning of 8,15) forms an *inclusio* with 2,1 ('I said... that') *gam-hû' hābel*. There is thus a strong indication that the two verses, 2,1 and 8,14, mark the beginning and end of a long exposition in which Qohelet tries to present *śmḥ* as a response to *hebel*.

A brief look at the distribution of the statements that human efforts are futile is helpful since this will shed more light on the significance of the idea of enjoyment. The statement *gam zeh hebel* 'this is also futile' or its variation occurs only in the first stage of Qohelet's sermon mentioned

(8) See for examples Gen 31,27; 1 Sam 18,6; 2 Sam 6,12; 1 Kgs 1,40; Isa 16,10; Jer 7,34; 16,9; 25,10; 33,11; Ps 137,3; Ezra 3,12f.; 2 Chr 20,27; 23,18; cf. passages mentioned in *THAT* II, 830 (E. Ruprecht); *TWAT* VII, 813 (G. Vanoni).

(9) In other books, the occasions for *śmḥ* are the Lord/YHWH (13 times), a person (17 times), *ḥesed* (Ps 31,8); *ṭôb* (Deut 26,11); *yayin* (Zech 10,7); *yešû'â* (1 Sam 2,1; Isa 25,9); *minḥâ* (Isa 39,2); *mišlaḥ* (Deut 12,7.18); *ma'ăśeh* (Ps 104,31); *qîqāyôn* (Jon 4,6).

(10) For recent discussions on *hebel* as a technical term, see Fox, *Qohelet*, 27-51; G. Ogden, *Qohelet* (Sheffield 1987) 17-22; J. E. McKenna, "The concept of *hebel* in the Book of Ecclesiastes", *SJT* 45 (1992) 19-28.

above, namely, 2,1–8,14. Here are the occurrences (11): *gam zeh hebel* 2,15.19; 5,9; 7,6; 8,10.14; *gam zeh hebel hûʾ* 2,23; *gam hûʾ hebel* 2,1; *gam zeh hebel w^eraʿyôn rûaḥ* 4,16; *gam zeh hebel ûr^eʿût rûaḥ* 2,26; 4,4; 6,9; *gam zeh hebel w^erāʿâ rabbâ* 2,21; *zeh hebel wāḥŏlî rāʿ hûʾ* 6,2. The absence of such expressions after 8,14 must mean that from this point on things are no longer seen under the perspective of *hebel.*

The recurrent assertions found in the first stage that pleasure through toil is a gift from God in the "nothing better" passages (2,24; 3,13.22; 5,17) come immediately after passages describing the futility of human efforts. Hence, enjoyment, expressed by *śmḥ* or the synonymous expression *rʾh ṭôb,* gradually emerges as an alternative to the reality of *hebel.* This series of assertions reaches its peak in 5,19 ('Indeed he will not much remember the days of his life') *kî hāʾĕlōhîm maʿăneh b^eśimḥat libbô.* Generally this statement is rendered as 'for God keeps (him) busy with the joy in his heart'. However, as Lohfink has demonstrated, the form *maʿăneh* comes from *ʿnh* 'to answer', rather than from the homonymous root *ʿnh* 'to be busy with' (12). There is no need to reiterate Lohfink's arguments. His main point is that the (ancient) reader of Qohelet would be guided by the question raised in 3,10-15, namely, humanity's difficulty in grasping the sense of which is in all things but which only God knows. For such a reader the verse would of necessity mean that "God answers, speaks, reveals himself by the joy of his heart" (13). Two points can be added here. Firstly, while it is true that the ancient reader may not have thought in terms of roots and derivation, there is nothing wrong in understanding the form *maʿăneh* as hiphil participle derived from *ʿnh* 'to answer' with its causative sense 'to make somebody answer', hence 'to inspire the answer' (14). Secondly, there must be some conscious effort on the part of the author to allude to 2,1: *I said* 'I said to myself (*b^elibbî*), "Come and I will test you by pleasure (*b^eśimḥâ*) and look on delicious things"' since the words *lēb* and *śimḥâ* occur in both. In 2,1 *śimḥâ* refers to pleasure in general. Qohelet deepens the meaning of this word in his subsequent reflections. In 5,19 the word refers to the inner joy inspired by God. Hence the idea expressed in 5,19 would be that God inspires the answer in the form of (*b^e*) his inner joy (*śimhat libbô*). Qohelet believes that this inner joy comes from God as a gift that will allow humanity to face life despite all its absurdities. It is precisely this *śimḥâ* that Qohelet praises in 8,15.

(11) The word *hebel* in 9,9 (twice *y^emê heblekā*); 11,8 (*kol šebbāʾ hābel*) and 11,10 (*kî hayyaldût w^ehaššaḥărût hābel*) is not used in the same way as in the *hebel*-statements above. Nor are these three other occurrences: *w^ehinneh hakkol hebel ûr^eʿût rûaḥ* 1,14; 2,11; *kî hakkol hebel ûr^eût rûaḥ* 2,17. These belong together to *hakkôl hebel* in 1,2 and 12,8.

(12) "Qohelet 5:17-19", 625-635.

(13) Ibid., 634.

(14) The proposal made here will also give a better sense to Prov 29,19 'A slave cannot be disciplined (*lōʾ yiwwāser*) by mere words, for though he can understand', *w^eʾên maʿăneh* 'he is not somebody who inspires the answer'. The only other alleged case is Job 32,17 *ʾaʿăneh,* but the MT pointing as hiphil is doubtful.

From 8,15 to 11,9 (where *śmḥ* occurs for the last time) Qohelet concerns himself with the practical application of the insight he has presented in the first stage, namely, that *śmḥ* is the appropriate response to *hebel*. The mention of God's gift of life in 8,15 deserves some comment. In the "nothing better" passages of the first stage (2,24; 3,13.22; 5,17) God appears as the one who causes toil (1,13; 3,10). But now in 8,15 (... man has no good thing under the sun but to eat and to drink, and enjoy himself, for this will go with him in his toil through the days of life) the relative clause *'ăšer nātan lô hā'ĕlōhîm taḥat haššāmeš* 'which God gives him under the sun' modifies *yᵉmê ḥayyāw* 'the days of his life' rather than *ba'ămālô* 'in his toil'. What is important now is the time in which one lives. This new emphasis is also expressed by the use of words denoting one's lifetime at the beginning of the second stage of the development of the theme of enjoyment: *yᵉmê ḥayyāw 'ăšer nātan lô hā'ĕlōhîm taḥat haššāmeš* 'the days of his life which God gives him under the sun' (8,15) and its end: *kî 'im šānîm harbēh yiḥyeh hā'ādām* 'if a man lives many years' (11,8); *yaldûtèkā* 'your youth', *yᵉmê bᵉḥûrôtekā* 'the days of your youth' (11,9).

Throughout this second stage Qohelet presents *śimḥâ* as God's gift, as he does in the first stage, especially in the "nothing better" passages (2,24; 3,13.22; 5,17). But now in 9,7 he adds a new key statement, namely, ('Go, eat your bread with enjoyment, and drink your wine with a merry heart') *kî kᵉbār rāṣâ ha'ĕlōhîm 'et-ma'ăśèkā* 'for God has already approved what you do'. This *kî*-statement is reminiscent of 5,19 *kî hā'elōhîm ma'ăneh bᵉśimḥat libbô* which, as was said above, serves as the key statement in the first stage. God's approval of human actions thus leaves no room for the idea that life is meaningless, just as the inner joy sweeps away all concerns. Qohelet underlines this point in 11,8a and 9a when he gives advice to people, old and young, to rejoice in their life. Again, the twofold use of *śmḥ* and *lēb* in 11,8-9 echoes the expression *śimḥat libbô* in 5,19. The rejoicing in 11,8-9 should therefore be interpreted as the inner joy which comes from God. Understood in this way, the second halves of these verses make more sense: though all that happens will still appear as *hebel* (11,8b) and that judgment before God will be everybody's lot (11,9b), one should not lose heart. Rather, life is there to be enjoyed.

Qohelet begins and ends his long sermon with a statement that everything is *hebel* (1,1 and 12,8). The sage does not try to do away with this reality, which will always be there. Rather, he presents an alternative way of looking at it: that everything is *hebel* should no longer lead to vexation of the spirit, *re'ût rûaḥ*, but to *śimḥâ*. He first establishes, in 2,1–8,14, that *śimḥâ* is a gift from God that enables humankind to deal with the reality of *hebel*. Then in 8,15–11,9 he exhorts his audience to live according to this gift.

Is human joy a central theme of Qohelet's message? Or is it a muted theme? The answer cannot be a simple yes or no. It is only in the first stage of the development of the theme that one may get the impression that it is an important yet muted theme. In the second stage the emphasis on enjoyment is beyond doubt. Is joy in the heart a gift from God to help humankind face life's predicaments? While a positive answer may sound

rather optimistic for the first stage, it is nonetheless clear in the second stage: God, who inspires this joy, has also given his approval to human efforts (9,7).

Pontifical Biblical Institute
via della Pilotta, 25
I-00187 Rome

Agustinus GIANTO

Die Altarbaunotizen im Alten Testament

Die Altarbaunotizen in Gen 12; 13; 26 und 35 werden gerne als Kultgründungslegenden verstanden. So schreibt z.B. H. Gunkel in seinem Kommentar zu Gen 12,7: "Die genaue Angabe des Ortes ist der Sage keine gleichgültige Notiz, sondern eine Hauptsache: an dem bedeutendsten Ort des Landes bekommt Abraham die Weissagung vom Besitz des Landes; zugleich antwortet der Erzähler so auf die Frage, weshalb die Stätte... heilig ist, oder konkret: weshalb unter dem Baume dieser Stätte ein Altar stehe. Die Antwort lautet: weil Jahve unter diesem Baum dem Abraham erschienen ist; daran hat Abraham erkannt, daß Jahve hier zu erscheinen liebe, und ihm darum diesen Altar aufgestellt. Dieser Abraham-Altar ist also der gegenwärtig dort stehende, der Sage wohlbekannte Altar" (1). Ein bereits existierendes kanaanäisches Heiligtum wird hier nach Ansicht vieler Exegeten mit einem Erzvater verbunden, um so seine Bedeutung als *Jahwe*heiligtum zu begründen. Der Erzvater wird durch den Altarbau an der Ortslage als Gründer der Kultstätte dargestellt. Die ätiologische Erzählung soll also eigentlich gar nicht den Altarbau, sondern die Gründung einer Kultstätte beschreiben. In gewisser Weise soll nach dieser Ansicht eine alte kanaanäische Kultstätte "jahwisiert" werden. Joachim Jeremias hat auf bestimmte formgeschichtliche Gesetzmäßigkeiten in Texten aufmerksam gemacht, die eine gattungsgemäße Bestimmung als Heiligtumserzählung bzw. als Gründungserscheinung bzw. Initiationstheophanie ermöglichen sollen. Er findet — ausgehend von Gen 12,6f. — folgende Elemente: 1. Die Stätten, an denen sich Jahwe offenbart, sind durchweg Bäume, Masseben oder Höhlen. 2. Die Heiligkeit der Kultstätte wird durch einen alten (vorisraelitischen) Kult begründet. 3. Es erfolgt eine Gottesoffenbarung. 4. Anschließend wird das

(1) H. Gunkel, *Genesis* (HKAT I/1; Göttingen ^{5}1922) 166. Ähnlich auch C.A. Keller: "Der Erzähler vermeidet jede nähere Begründung des Altarbaus - etwa als Dankeszeichen oder um die Gotteserscheinung festzuhalten. Nein: Die Gründung des Kultortes erscheint vielmehr als die einzig mögliche Reaktion auf das eben gehörte Orakel.... Wer ein solches Orakel vernommen hat, kann nicht anders als einen Altar bauen, einen Kult inaugurieren" ("Über einige Heiligtumslegenden I", *ZAW* 67 [1955] 141-168, 151, 153). Vgl. aus neuerer Zeit z.B. R. Rendtorff, "Die Offenbarungsvorstellungen im Alten Testament", ders., *Gesammelte Studien zum Alten Testament* (TB 57; München 1975) 39-59, 41 f. (Interpretation zu Gen 12,6 f.): "Hier ist das Grundschema der Kultätiologie zu erkennen: die Gottheit erscheint — und als Reaktion darauf baut der Mensch, dem diese Erscheinung zuteilgeworden ist, einen Altar", oder H.D. Preuss, *Theologie des Alten Testaments.* Band 1. *JHWHs erwählendes und verpflichtendes Handeln* (Stuttgart u.a. 1991) 231: "Diese Gotteserscheinungen sind ursprünglich mit einem bestimmten Ort verbunden, so daß die davon handelnden Erzählungen kultätiologischen Charakter haben (Gen 12,6 f.; 26,24 f.; Ex 3,2: J)".

neue "wahre" Heiligtum erbaut bzw. ein Altar oder eine Massebe aufgerichtet. Die Stätte erhält nun einen neuen, heiligen Namen ([2]).

Bislang sind jedoch m.W. die Altarbaunotizen nie im Zusammenhang untersucht worden, um die aufgestellte These zu verifizieren ([3]). In der Regel verbindet man mit den Altarbaunotizen nur die wenigen Erwähnungen bei den Erzvätern. Darüber hinaus gibt es jedoch Altarbaunotizen in relativ großer Anzahl in den Geschichtsbüchern. Wenn die Altarbauten der Patriarchen wirklich ätiologischen Charakter haben sollten, so müßte dies auch für die übrigen Belege zutreffen. In Tabelle 1 sind diese für die Verbindung von בנה und מזבח zusammengestellt, in Tabelle 2 die mit עשׂה ([4]), קום, כון, נצב, חדשׁ und רפא verknüpften Belegstellen.

Die ältesten Belege

Die älteren Belege für בנה + מזבח aus der vorstaatlichen Zeit und dem 10./9. Jh. ([5]) haben allesamt eine sehr ähnliche Formulierung: ויבן (+ PN) ([6]) (+ שׁם) ([7]) + מזבח ליהוה ([8]). Die Wortverbindung מזבח ליהוה ist typisch für diese Zeit. Sie findet sich in den nächsten Jahrhunderten nicht mehr und wird erst wieder — teilweise leicht abgewandelt — in dtn, dtr und sonstigen frühnachexilischen Texten aufgegriffen (Dtn 27,5f.; Jos 8,30; Ri 6,26; 2 Sam 24,21.25; 1 Chr 21,22.26) ([9]). Diese feststehende Formulierung legt es

([2]) J. JEREMIAS, *Golgotha* (Angelos Beiheft 1; Leipzig 1926) 22-24. Ähnlich z.B. nun auch wieder R. RENDTORFF, *Das Alte Testament. Eine Einführung* (Neukirchen-Vluyn 1983) 101 f. (ausgehend von Gen 28,10-22): 1. Das Heiligtum wird "entdeckt". 2. Gotteserscheinung. 3. Eine Massebe bzw. ein Altar wird errichtet. 4. Dem Ort wird ein Kultname gegeben.

([3]) Einige Ansätze hierzu finden sich bei S. WAGNER, בנה *TWAT* I, 689-706, 699 f.

([4]) Nicht aufgeführt sind die priesterschriftlichen Belege, die sich auf die Errichtung der verschiedenen im Tempel vertretenen Altäre (eherner Altar, Brandopfer- und Räucheraltar: Ex 27,1; 30,1.8.9; 35,15.16; 37,25; 38,1.30) beziehen. Hier meint עשׂה immer die handwerkliche Fähigkeit der Herstellung eines Altars, der in einem bereits existierenden Heiligtum aufgestellt werden soll.

([5]) Zur Datierung der Belege vgl.: zu den J-Stellen: W. ZWICKEL, "Der Altarbau Abrahams zwischen Bethel und Ai (Gen 12 f.). Ein Beitrag zur Datierung des Jahwisten", *BZ* NF 36 (1992) 207-219 (J-Texte stammen auch noch aus der Zeit kurz nach der Reichsteilung); A. SCHART, *Mose und Israel im Konflikt*. Eine redaktionsgeschichtliche Studie zu den Wüstenerzählungen (OBO 98; Fribourg – Göttingen 1990) 208 f.; zu Ri 6,24: U. BECKER, *Richterzeit und Königtum*. Redaktionsgeschichtliche Studien zum Richterbuch (BZAW 192; Berlin – New York 1990) 145-151; zu 1 Sam 7,17: P. MOMMER, *Samuel. Geschichte und Überlieferung* (WMANT 65; Neukirchen-Vluyn 1991) 31-50; zu 1 Sam 14,35: H. DONNER, *Die Verwerfung des Königs Saul* (Sitzungsberichte der wissenschaftlichen Gesellschaft an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main XIX/5; Wiesbaden 1983) 229-259, 254-259.

([6]) Fehlt in Gen 12,7 f.; 13,8; 1 Sam 7,17, wo der Personenname jeweils aus dem Textzusammenhang erschlossen werden kann.

([7]) Fehlt in Gen 8,20; Ex 17,15 und 1 Sam 7,17.

([8]) Fehlt nur in Ex 17,15, wo aber anschließend der Altar einen jahwehaltigen Namen erhält.

([9]) Zur Datierung vgl.: zu Jos 8,30: M. NOTH, *Das Buch Josua* (HAT I/7; Tübingen ^{3}1971) z.St.; zu Ri 6,26: BECKER, *Richterzeit*, 151-160; zu 2 Sam 24: A. SCHENKER, *Der Mächtige im Schmelzofen des Mitleids*. Eine Interpretation von 2 Sam 24 (OBO 42; Fribourg – Göttingen 1982) 38.

nahe, daß diese Altäre von vornherein als Jahwealtäre errichtet wurden und nicht ursprünglich kanaanäische Altäre darstellen, die dann jahwisiert wurden. Die Annahme, daß an diesen Orten ältere Altäre vorher anderen Göttern geweiht waren (10) und diese nun auf Jahwe übertragen werden, kann durch nichts bewiesen werden.

Zum tieferen Verständnis muß man sich die Art des Kultes in der frühen Eisenzeit vergegenwärtigen. Während es in der Spätbronzezeit wohl in jedem Stadtstaat ein großes Stadtheiligtum gab, wurden diese mit dem Übergang zur Eisenzeit nahezu alle aufgegeben. An ihre Stelle traten in Israel (aber nicht im Philistergebiet, wo es in den Städten weiterhin Tempelbauten gab) nun ganz anders geartete Kultstätten: Baumheiligtümer und Kulthöhen, an denen die Bewohner der umliegenden Dörfer ihre Kultfeste begehen konnten. Bislang ist erst eine deratige Kulthöhe archäologisch nachgewiesen worden. Sie liegt im samarischen Bergland in der Nähe von Dotan (11). Trotz guter Grabungsmethodik konnten hier jedoch — abgesehen von einer vorzüglich gearbeiteten Stierfigurine — keine kultisch relevanten Funde nachgewiesen werden. Dies dürfte jedoch nicht nur in der ungeschützten Lage der Ortslage begründet sein, sondern auch in der Tatsache, daß diese einfachen Naturheiligtümer ohne besondere Ausstattung auskamen. Eine Massebe oder ein Baum dürften schon die grundlegenden Installationen gewesen sein (12). Ein Altar scheint dagegen nicht zur Grundausstattung der Kulthöhen gehört zu haben; er stellt vielmehr schon eine wesentliche Erweiterung der Kultstätte dar. Aus 1 Sam 14,33 kann man schließen, daß ein Altar aus einem besonders großen Stein bestand (vgl. auch 1 Sam 6,14). Die Errichtung eines Altars, der ja aus einiger Entfernung herbeigeschafft wurde, war somit mit einem erheblichen (Kraft-) Aufwand verbunden.

Betrachtet man die ältesten alttestamentlichen Belegstellen, so scheint für die Altarbauformel eine Interpretation im Sinne einer Kultgründung ausgeschlossen. In Gen 8,20 ist dies schon allein durch die Tatsache, daß kein konkreter Ort genannt wird, evident. Ähnlich gilt dies auch für 1 Sam 14,35. Hier wird ebenfalls kein Ort genannt, der Zusammenhang legt ein Geschehen auf dem offenen Feld nahe. Die Errichtung eines Altars ist hier allein durch die Notwendigkeit, ein Schlachtopfer an einer geheiligten Stelle darzubringen, bedingt. Auch in Ex 17,15 (Rephidim) ist nicht die Errichtung eines regelmäßig besuchten Heiligtums an dieser abgelegenen Stelle gemeint. Der Altar soll vielmehr die Dankbarkeit des Volkes für die soeben im Kampf gegen die Amalekiter erfahrene machtvolle Tat Jahwes ausdrük-

(10) Dies wird z.B. von L. SCHMIDT, *Menschlicher Erfolg und Jahwes Initiative.* Studien zu Tradition, Interpretation und Historie in Überlieferungen von Gideon, Saul und David (WMANT 38; Neukirchen-Vluyn 1970) 33 und W. RICHTER, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Richterbuch* (BBB 18; Bonn 1966) 136f. angenommen.

(11) Vgl. A. MAZAR, "The 'Bull Site' — An Iron Age I Open Cult Place", *BASOR* 247 (1982) 27-42.

(12) Auch heute noch kommen Baum- und Höhlenheiligtümer, wie man sie etwa noch in Zypern findet, ohne besondere Installationen aus. Für das vergangene Jahrhundert ist ähnliches auch aus Palästina bekannt.

ken. In Gen 12,6f. (Orakelterebinthe in Sichem); 13,18 (Terebinthe[n] in Mamre); Ri 6,11.24 (Terebinthe von Ophra) wird ausdrücklich ein zugehöriger Baum genannt, der als Heiligtum verstanden werden soll. In diesen Fällen finden die Ereignisse also schon an heiligen Orten statt; deren (jahwistische) Existenz wird vorausgesetzt. Es handelt sich hier deutlich nicht um eine Kultgründung; vielmehr erhält die Kultstätte durch den Altarbau lediglich eine neue kultische Installation. In Gen 12f. (außer den Altarbauten von Sichem und Mamre noch der zwischen Bethel und Ai) sind die Lokalitäten zudem im Sinne einer theologischen Topographie gewählt. Sichem ist die Hauptstadt des Nordreichs, Mamre ist das Heiligtum der judäischen Hauptstadt Hebron (13). Deren Terebinthen werden auch ausdrücklich genannt, ihre Heiligtümer im Text also vorausgesetzt. Mit dem Altarbau zwischen Bethel und Ai ist dagegen keine eigene Kultstätte verbunden (14); die Lage zwischen den beiden Orten bezieht sich vielmehr auf die dort verlaufende Grenzlinie zwischen Nord- und Südreich. Der Altarbau steht im engen Zusammenhang mit der Verheißung Gen 13,14-17 (15). Der Ort auf der Grenzlinie wurde gewählt, um eine Verheißung für das ganze Land, also für Nord- und Südreich aussprechen zu können (V. 14-17). Der Jahwist läßt jedoch bewußt Abraham nicht das ganze Land im Norden und im Süden durchschreiten und damit die Verheißung einlösen. Vielmehr wendet sich Abraham von dem Grenzpunkt zwischen Bethel und Ai aus unmittelbar nach Süden, so daß Jahwes Verheißung nur für das Südreich Anwendung findet. Unklar ist der Bezug von שם in 1 Sam 7,17. Während der heutige Text einen Altarbau in Rama voraussetzt, meint P. Mommer auf Grund seiner Literarkritik (16), daß Samuel den Altar in Eben-Ezer errichtete. Über ein Heiligtum in Eben-Ezer ist jedoch nichts bekannt. Der Altarbau — ob in Rama oder in Eben-Ezer — ist lediglich eine Stiftung Samuels, die seine Frömmigkeit aufzeigen soll.

(13) Die alttestamentlichen Texte setzen durchweg eine Identifikation von Mamre und Hebron voraus. Mamre dürfte daher ein Stadtteil oder vielleicht eher noch ein Name für das in Hebron gelegene Heiligtum gewesen sein. Erst in nachexilischer Zeit schwand offenbar die Kenntnis der genauen Ortslage, so daß man den heiligen Bezirk von Mamre in *Ḥaram Ramāt el-Ḫalīl*, ca. 4 km nördlich von Hebron lokalisierte. Die dortigen Ausgrabungen erbrachten einige wenige Reste aus der Eisenzeit II. Es handelt sich um zwei turmartige Gebäude, die von E. Mader als Tor zum Kultbezirk gedeutet wurden. Diese Annahme wird jedoch durch nichts gestützt. Die zugehörige Keramik ist unveröffentlicht. Sie wird von verschiedenen Archäologen unterschiedlich datiert, durchweg jedoch in die Zeit zwischen dem 9. und 6. Jh. Funde aus der Eisenzeit I oder Spätbronzezeit fehlen völlig, so daß die These, das Heiligtum Abrahams hätte sich hier befunden, aufgegeben werden muß. Eine eigene Bezeichnung für den Kultbezirk einer Stadt findet man übrigens auch in Jerusalem mit dem Zion sowie in Dibon, wo nach den Angaben der Meschastele (*KAI* 181,3) der Temenosbereich *Qeriḥo* hieß, und in Sidon mit den Stadtteilen ארץ ים צדן, שמם אדרם (*KAI* 14) und שמם רמם (*KAI* 15; vgl. hierzu O. Eissfeldt, "Schamemrumim 'Hoher Himmel', ein Stadtteil von Groß-Sidon", in: *KS II* [Tübingen 1963] 123-126).

(14) Bezeichnenderweise konnte trotz intensiven Suchens eine Kultstätte zwischen den beiden Orten bislang auch nicht archäologisch nachgewiesen werden.

(15) Vgl. hierzu ausführlicher Zwickel, "Der Altarbau Abrahams", 207-219. Die Verse Gen 13,14-17 dürfen aus inhaltlichen Gründen nicht, wie meist angenommen wird, von dem Kontext literarkritisch abgetrennt werden, so zuletzt wieder L. Schmidt, "Väterverheißungen und Pentateuchfrage", *ZAW* 104 (1992) 1-27.

(16) *Samuel*, 36.

An einigen Stellen ist der Altarbau mit Theophanien verbunden (Gen 12,7; Ri 6,24). Weil die jeweiligen Personen besondere Gottesbegegnungen hatten, darum danken sie der Gottheit mit dem Bau eines Altars. In Gen 12,7 (Sichem) und Ri 6,24 (Ophra) ereignen sich diese Offenbarungsgeschehen an bereits existierenden Heiligtümern; beide Male werden die dortigen Terebinthen ausdrücklich genannt. Die Kultstätte wird also schon vorausgesetzt und nicht erst durch den Altarbau gegründet. Eine Gottesbegegnung wird auch bei der Rückkehr Abrahams zu dem von ihm zuvor (Gen 12,8) errichteten Altar zwischen Bethel und Ai berichtet (Gen 13). An diesem Ort hat es jedoch nie ein Heiligtum gegeben. Die Ortslage ist vielmehr, wie oben gezeigt wurde, aus rein theologischen Gründen ausgewählt worden.

Altäre konnten aber auch bei Bedarf auf dem freien Feld errichtet werden (Gen 8,20; Ex 17,15; 1 Sam 14,35). In diesen Fällen handelt es sich ebenso wie bei den nach Theophanieerscheinungen gestifteten Altären um eine menschliche reactio auf die göttliche actio. In Gen 8,20 will Noah, nachdem die Wasser der Flut zurückgewichen sind, Gott beschwichtigen (vgl. Gen 6,5-7 mit 8,21). Gerade weil Noah Jahwes vernichtendes Handeln erfahren hat, darum errichtet er einen Altar und opfert auf ihm. Der Altarbau in Ex 17,15 ist als Dank an Gott für die Hilfe im Kampf mit den Feinden zu sehen. Lediglich in 1 Sam 14,35 stehen eher kultpraktische Gründe, nämlich die sachgemäße Opferung der eroberten Tiere, im Mittelpunkt. In all diesen Fällen stellt der Altarbau keine Kultgründung dar, sondern ist eine spontane Handlung. Man will Gott opfern, und hierfür benötigt man einen Altar. Dieser wird dann unter Zuhilfenahme eines großen Steines an Ort und Stelle errichtet.

Die literarisch gesehen ältesten Altarbaunotizen beziehen sich also entweder auf bereits existierende Heiligtümer oder auf Opferhandlungen unter freiem Himmel.

Für die ältesten Texte läßt sich also eine Interpretation der Altarbauten im Sinne von Kultgründungen ausschließen. Welchem Zweck dienten jedoch die Altäre? Einen Hinweis hierfür bieten die Namensgebungen für einige der Altäre. Die Deutung von Ex 17,15f. ist dabei noch immer sehr umstritten ([17]). Der Altarname steht auf jeden Fall in einem engen Bezug zu der Erfahrung des Sieges über die Amalekiter. Mit der Namensbelegung soll Jahwes Wundertat gerühmt werden. Ähnliches gilt für Ri 6,24. Mit dem Namen יהוה שלום wird auf die Bewahrung Gideons angespielt, der Jahwes Boten "von Angesicht zu Angesicht" geschaut hat (V. 22) und deshalb eigentlich dem Tode geweiht ist. Der Altarbau ist gleichzeitig Bekenntnis zu Jahwe und Zeichen der Frömmigkeit des Erbauers. Mit der Stiftung eines Altars an der Kultstätte seiner Gottheit dankt er ihr für die Bewahrung in Notsituationen etc. In Gen 33,20 erhält der von Jakob in Sichem errichtete (נצב) Altar den Namen "El, Gott Israels". Der Altarname ist hier deutlich

([17]) Einen kurzen Überblick vermitteln H.-J. FABRY, נֵס, TWAT V, 468-473, 471 f. sowie C. HOUTMAN, "'YHWH is my Banner' - 'A "Hand" on the "Throne" of YH'. Exodus xvii 15b, 16a and their Interpretation", A. S. VAN DER WOUDE (Hrsg.), *New Avenues in the Study of the Old Testament* (OTS 25; Leiden u.a. 1989) 110-120.

ein Bekenntnis. Im Gegensatz zu Ex 17,15f. und Ri 6,24 wird hier nicht auf ein vorangegangenes konkretes Erleben der Macht Gottes angespielt. Während die beiden älteren Belegstellen die Benennung eines Altars mit dem Gedenken an ein konkretes Erleben der Größe und Macht Jahwes verbanden, steht bei Gen 33,20 (E) allgemein der Ruhm Gottes im Mittelpunkt. In den übrigen Altarbaunotizen ist der Altarbau häufig die Antwort des Beters auf göttliches Handeln. Weil der Beter Gott ein (Dank-)Opfer darbringen will, darum bedarf es eines Altars. Der Bau eines Altars hat keinen ätiologischen Charakter, sondern soll die Frömmigkeit des Beters verdeutlichen. Der Altar ist eine Stiftung.

Die Verwendungsart der Altäre kann unterschiedlich sein. In Gen 8,20 opfert Noah auf dem Altar ein Brandopfer. Dieses Opfer soll Gott, den die Erschaffung der Erde reute, beschwichtigen. 8,21 zeigt, daß Noahs Opfer Gott zu Rücknahme seines Entschlusses bewegen konnte. In 1 Sam 14,35 dient der von Saul errichtete Altar dagegen als Schlachtstätte. Auf den übrigen Altären scheint überhaupt nicht geopfert worden zu sein. Ihre Funktion bleibt offen. Vielleicht waren sie, den Podien in spätbronzezeitlichen Tempeln vergleichbar, Depositflächen für Opfergaben. Möglich ist auch, daß ein Tieropfer des Stifters nicht überliefert wird, der Altar den Bewohnern der umliegenden Dörfer jedoch in der Folgezeit als Schlachtstätte oder Brandopferaltar diente. Der auffällig unterschiedliche Gebrauch einerseits für Schlacht- bzw. Brandopfer und andererseits möglicherweise als Depositfläche ist am ehesten mit lokalen Unterschieden in den Kultbräuchen zu erklären.

Bei den bislang untersuchten älteren Altarbaunotizen wurde mit dem Altarbau also nicht eine Kultstätte gegründet oder ein bereits bestehendes Heiligtum jahwisiert. Vielmehr ist die Errichtung eines Altars eine Stiftung an einem bereits bestehenden Heiligtum. Daneben konnte auf freiem Gelände ein dort vorgefundener Stein kurzfristig als Altar genutzt werden. Mit dem Verlassen des Platzes ging dann auch der kultische Charakter dieser Installation verloren. Altarbauten sind nach Ausweis der ältesten Texte des AT Zeichen einer besonderen Frömmigkeit ihrer Erbauer; sie wurden gerne nach besonderen Gotteserlebnissen als spontanes Zeugnis der Dankbarkeit und zum Ruhm der verehrten Gottheit errichtet.

Tabelle 1: מזבח + בנה

Angaben in () zeigen an, daß zwar ein Altarbau erwähnt wird, es sich aber nicht um eine Altarbaunotiz handelt.

Gen 8,20	Noah		J, 10. Jh.	ויבן נח מזבה ליהוה
Gen 12,7	Abraham	Sichem	J, 10. Jh.	ויבן שם מזבח ליהוה הנראה אליו
Gen 12,8	Abraham	zw. Bethel und Ai	J, 10. Jh.	ויבן שם מזבח ליהוה ויקרא בשם יהוה
(Gen 13,4	Abraham	zw. Bethel und Ai	J, 10. Jh.	אל־מקום המזבח אשר־עשה שם בראשנה)
Gen 13,18	Abraham	Mamre	J, 10. Jh.	ויבן שם מזבח ליהוה
Gen 22,9	Abraham		5. Jh.	ויבן שם אברהם את המזבח
Gen 26,25	Isaak	Beerscheba	JE, Ende 8. Jh.	ויבן שם המזבח ויקרא בשם יהוה
Gen 35,7	Jakob	Bethel	E, 8. Jh.	ויבן שם המזבח ויקרא למקום אל בית אל
Ex 17,15	Mose	Rephidim	J, 10. Jh.	ויבן משה מזבח ויקרא שמו יהוה נסי
Ex 24,4	Mose	Sinai	proto-dtn	ויבן מזבח תחת ההר

Ex 32,5	Aaron	Sinai	JE, Ende 8. Jh.	ויבן מזבח לפניו
(Num 23,1	Bileam	Bamot-Baal	7. Jh.)	
Num 23,14	Bileam	Pisga	7. Jh.	ויבן שבעה מזבחת ויעל פר ואיל במזבח
(Num 23,29	Bileam	Peor	7. Jh.)	
(Dtn 27,5	Volk	Ebal	dtr	ובנית שם מזבח ליהוה אלהיך (מזבח אבנים לא תניף עליהם ברזל
(Dtn 27,6	Volk	Ebal	dtr	(אבנים שלמות תבנה את מזבח יהוה אלהיך
Jos 8,30	Josua	Ebal	dtr	אז יבנה יהושע מזבח ליהוה אלהי ישראל בהר עיבל
Jos 22,10	Rubeniten, Gaditen, 1/2 Manasse	am Jordan	P-abhängig	ויבנו ··· שם מזבח על הירדן מזבח גדול למראה
Jos 22,11. 16.19.23.26.29	dito	dito	dito	
Ri 6,24	Gideon	Ophra	vorstaatlich	ויבן שם גדעון מזבח ליהוה ויקרא לו יהוה שלום
(Ri 6,26	Gideon	bei Ophra	spät-dtr	(ובנית מזבח ליהוה אלהיך
Ri 21,4	Volk	Bethel	nachexilisch	ויבנו שם מזבח
1 Sam 7,17	Samuel	Rama(?)	9. Jh.	ויבן שם מזבח ליהוה
1 Sam 14,35	Saul	offenes Feld	10. Jh.	ויבן שאול מזבח ליהוה אתו החל לבנות מזבח ליהוה
(2 Sam 24,21 vgl. 1 Chr 21,22	David	Jerusalem	frühnachex.	לבנות מזבח ליהוה (ואבנה בו מזבח ליהוה
2 Sam 24,25 //1 Chr 21,26	David	Jerusalem	frühnachex.	ויבן שם דוד מזבח ליהוה
1 Kön 9,25	Salomo	Jerusalem	exilisch?	והעלה שלמה ··· עלות ושלמים על מזבח אשר בנה ליהוה
vgl. 2 Chr 8,12				אז העלה שלמה עלות ליהוה על מזבח יהוה
2 Kön 16,11	Ahas/Uria	Jerusalem	8. Jh.	ויבן אוריה הכהן את המזבח
2 Kön 21,4 //2 Chr 33,4; vgl. 2 Chr 33,15	Manasse	Jerusalem	dtr Kritik	ובנה מזבחת בבית יהוה
2 Kön 21,5 //2 Chr 33,5	Manasse	Jerusalem	dtr Kritik	ויבן מזבחות לכל צבא השמים בשתי חצרות בית יהוה
Esr 3,2	Josua, seine Brüder und Serubbabel	Jerusalem	nachexilisch	ויבנו את מזבח אלהי ישראל

Die jüngeren Belege

Die etwas jüngeren Texte stehen in voller Kontinuität zu den älteren Belegen. In Gen 26,25 (18) dient der Altar der Anrufung Jahwes, also dem Gebet (vgl. Gen 12,8, wo dieselbe Formulierung auftritt). Dies macht deutlich, daß gegen Ende des 8. Jh.s bzw. im 7. Jh. nicht jeder Altar ein Opferaltar gewesen ist. Bei diesem Text ist erstmals vielleicht eine "Kultgründung" intendiert. Es wird offenbar bewußt nicht eine Beziehung zum von Abraham errichteten Baumheiligtum des Ortes (Gen 21,33; J oder JE) gesucht (19). Vielmehr scheint es sich hier um die Errichtung eines Altars an dem Siedlungsplatz Isaaks gehandelt zu haben. Dort wo seine Zelte stehen

(18) Zur Zuweisung an JE vgl. P. WEIMAR, *Untersuchungen zur Redaktionsgeschichte des Pentateuch* (BZAW 146; Berlin – New York 1977) 99-102.

(19) Sollte dies doch zutreffen, so hätte der Altarbau auch hier an einem bereits existierenden Heiligtum stattgefunden.

und wo auch ein Brunnen zur Wasserversorgung gegraben wurde, erbaute Isaak diesen Altar. Es handelt sich hier anscheinend nicht um eine allgemeine Kultstätte, sondern um das Familienheiligtum dieses Nomadenclans. Mit der Aufgabe des Siedlungsplatzes dürfte auch der Altar aufgegeben worden sein. In Gen 35,7 wird der Altarbau mit einer besonderen Gotteserfahrung verbunden. Eine Kultgründungslegende liegt hier nicht vor, sondern es wird auf Gen 28 verwiesen. Der dortige Text beschreibt die Kultgründung des Heiligtums von Bethel (ohne Altarbau!), in Gen 35 dagegen wird nur eine Stiftung für dieses Heiligtum erwähnt. Der Massebe von Bethel wird nun ein Altar an die Seite gestellt. In den Versen 1 und 3 wird zwar das Verb עשׂה statt בנה (V. 7) verwendet, doch können alle drei Verse derselben Schicht zugewiesen werden. Hier wird wiederum deutlich, daß der Altarbau ein Zeichen des Dankes gegenüber der den Menschen bewahrenden Gottheit ist (V. 3: "Dort will ich einen Altar bauen dem Gott, der mich zur Zeit meiner Drangsal erhört hat und mit mir gewesen ist auf dem Weg, den ich gezogen bin"). Mit 2 Kön 16,11 ([20]) wird nun erstmals ein *Brandopfer*altar in einem Heiligtum, nämlich im Jerusalemer Tempel, erwähnt. Bei seiner Begegnung mit dem Assyrerkönig Tiglat-Pileser III. im Jahre 732 v.Chr. sah Ahas in Damaskus einen Altar, dessen Modell er nach Jerusalem sandte und nachbauen ließ. Es ist deutlich, daß es sich hier natürlich auch nicht um eine Kultgründung oder um die Jahwisierung eines bereits existierenden Heiligtums handelt. Vielmehr wird der Jerusalemer Tempel, in dem es bis dahin keinen Brandopferaltar gegeben hat, nun um diese Installation bereichert. In den Augen seiner Zeitgenossen war diese Stiftung für den Tempel ([21]) ein Zeichen der besonderen Frömmigkeit des Königs. Ab dieser Zeit mehren sich auch Belege für Brandopfer in biblischen Texten ([22]). In Ex 32,5 f. ([23]) sind Brandopfer auf dem von Aaron erbauten Altar schon eine Selbstverständlichkeit. Der Text ist ein weiterer interessanter Beleg dafür, daß man an jedem Ort für eine kurze Zeitspanne einen Altar errichten und ein Kultfest feiern konnte. Eine Kultgründung liegt in Ex 32 nicht vor, denn der dort errichtete Altar sollte sicherlich nicht für längere Zeit gepflegt und als Wallfahrtsstätte besucht werden. In der Bileamerzählung ([24]) ist — einzig im AT — von jeweils sieben nebeneinander errichteten Altären die Rede, auf denen Brandopfer dargebracht werden. Auch hier ist eine Funktion als Kultgründung ausgeschlossen; vielmehr handelt es sich um einen einmaligen kultischen Akt.

([20]) Zur Literarkritik vgl. W. ZWICKEL, *Räucherkult und Räuchergeräte*. Exegetische und archäologische Studien zum Räucheropfer im Alten Testament (OBO 97; Fribourg – Göttingen 1990) 199-209.

([21]) Für Stiftungen an den Jerusalemer Tempel war vornehmlich der Königshof zuständig; vgl. K. GALLING, "Königliche und nichtkönigliche Stifter beim Tempel von Jerusalem", *ZDPV* 68/2 (1950) 134-142.

([22]) Vgl. hierzu ausführlicher W. ZWICKEL, "Frühgeschichte des Brandopfers in Israel", *Biblische Welten* (FS. M. Metzger; [Hrsg. W. ZWICKEL] OBO; Freiburg/Schweiz–Göttingen 1993) 231-248.

([23]) Zur Literarkritik vgl. P. WEIMAR, "Das Goldene Kalb. Redaktionskritische Erwägungen zu Ex 32", *BN* 38/39 (1987) 117-160.

([24]) Die hier relevanten Verse gehören allesamt zur Grundschicht, die um 650 entstanden ist; vgl. H. ROUILLARD, *La Péricope de Balaam (Nombres 22-24)*. La Prose et les Oracles (EB NS 4; Paris 1985).

Auch in der Folgezeit ist es selbstverständlich, daß die errichteten Altäre zu Opferzwecken dienten (Ex 24,4 ([25]); Dtn 27,5 f.; Jos 8,30; Ri 6,26; 21,4 ([26]); 2 Sam 24,18ff. par.; 1 Kön 9,25 par. ([27]); Esr 3,2). In der dtr Kritik an Manasse 2 Kön 21,4 f. werden zwar die Opfer nicht ausdrücklich erwähnt, doch dürfte dies implizit gemeint sein.

Eine Ausnahme bildet jedoch Jos 22. Der heutige Text geht nach Ansicht fast aller Exegeten auf dtr und priesterschriftliche Verfasserschaft zurück, doch finden sich in diesem Text auch alte Traditionen ([28]). Hierzu dürften der opferlose Charakter des Altars sowie die Benennung mit einem Namen gehören. Jos 22 entspricht darin den frühen Altarbaunotizen. Wegen der reichlichen Überarbeitung der Perikope läßt sich die ursprüngliche Überlieferung jedoch nicht mehr herausarbeiten. Ihre historische Verankerung läßt sich ebensowenig aufzeigen wie die genaue Lage und Bedeutung des Altars.

Die Verbindungen von מזבח mit עשׂה, קום, כן und נצב tragen nur wenig zu einem weiteren Verständnis bei (vgl. Tabelle 2). Zumindest teilweise scheinen diese Verben sinnidentisch mit בנה zu sein (vgl. Gen 35, wo עשׂה und בנה nebeneinander verwendet wird). In keinem Fall kann bei diesen Verben eine Kultgründung angenommen werden.

Besonders interessant ist die singuläre Verbindung mit נצב in Gen 33,20. Man hat gelegentlich vermutet, daß hier durch eine Veränderung im Laufe der Textgeschichte statt des Altars "Massebe" zu lesen sei, was nicht ausgeschlossen ist. Sollte sich in diesem elohistischen Text ([29]) jedoch eine alte Tradition erhalten haben, so könnte man an aufgestellte Steine denken, denen eine Stellfläche vorgelagert war ([30]). So enstand, wenn auch nur angedeutet, ein stufenförmiger Altar, auf dem Opfergaben niedergelegt wurden. Auf ihm wurde — der älteren Tradition entsprechend — keine Opfergabe verbrannt und die Installation mit einem Namen belegt. Wie in Gen 26,25 wurde dieser Altar auf einem Privatgrund aufgestellt. Es handelt sich also um das private Heiligtum des Jakob-Clans. Eine Verbindung zu dem Tempel von Sichem ist nicht erkennbar. Hier wird in gewisser Weise eine Kultgründung beschrieben, doch handelt es sich formgeschichtlich nicht um eine Kultgründungs*legende* oder *-ätiologie*.

Die Belegstellen für עשׂה lassen sich in zwei Gruppen teilen. Die eine Gruppe, zu der alle jungen Stellen gehören (außer den P-Belegen [s.o. A. 4]: 1 Kön 7,48 ([31]); 2 Chr 4,1; 28,24), bezeichnet das handwerkliche Vermögen,

([25]) Zur Literarkritik vgl. A. REICHERT, *Der Jehowist und die sogenannten Deuteronomistischen Erweiterungen im Buch Exodus* (Diss. masch. Tübingen 1972) 177-179.

([26]) Zur Literarkritik vgl. BECKER, *Richterzeit*, 287-299.

([27]) Zur Literarkritik vgl. ZWICKEL, *Räucherkult*, 289 f.

([28]) Vgl. den Forschungsüberblick von J.S. KLOPPENBORG, "Joshua 22: The Priestly Editing of an Ancient Tradition", *Bib* 63 (1982) 347-349.

([29]) Vgl. zu dieser Zuweisung E. OTTO, *Jakob in Sichem*. Überlieferungsgeschichtliche, archäologische und territorialgeschichtliche Studien zur Entstehungsgeschichte Israels (BWANT 110; Stuttgart 1979) 67.

([30]) Vgl. z.B. Y. YADIN u.a., *Hazor III/IV. An Account of the Third and Fourth Seasons of Excavation, 1957-1958* (Jerusalem 1989) Pl. XXXIX Quadrant D9.

([31]) Zur Literarkritik vgl. M. NOTH, *Könige I.1-16* (BK IX/1; Neukirchen-Vluyn 1968) 166.

eine Gerätschaft herzustellen. Es scheint sich dabei durchweg um Metall- und Holzarbeiten zu handeln. Die älteren Texte Gen 35,1.3 (s. dazu oben), 1 Kön 18,26 und Ex 20,24 f. legen dagegen ein anderes Verständnis nahe. Beim Altargesetz wurde hinsichtlich der Literarkritik noch keine allgemein akzeptierte Klärung erreicht (32). Zum Grundtext scheinen mir zumindest die Bauanweisung V. 24aα und das Verbot des Besteigens der Stufen V. 26a gehört zu haben, vielleicht auch das Verbot, ihn aus behauenen Steinen zu errichten (V. 25aα). עשׂה bezeichnet in diesem Text das Errichten eines Altars aus Erde bzw. aus Lehmziegeln. Dies stellt einen signifikanten Unterschied zu dem sonst belegten Brauch dar, einen großen Stein als Altar zu verwenden. Während Monolithen besonders auf freiem Felde und bei offenen Kultstätten als Altäre geeignet scheinen, dürfte es sich bei dem Altargesetz um die Errichtung eines Altars in einem festen Bau (Tempel) handeln. Im Gegensatz zu einem steinernen Altar mußte ein irdener durch ein Dach gegen Wetterschäden geschützt werden. Trifft dies zu, so handelt es sich bei dem Altar um ein in vielen spätbronzezeitlichen, aber auch — beschränkt auf das philistäische Gebiet — in früheisenzeitlichen Tempeln nachgewiesenes Podium. Ein deutliches Beispiel hierfür findet sich im spätbronzezeitlichen Heiligtum von *Tell Mubārak* (33). Dort wurde ein großes Podium in der nordwestlichen Ecke freigelegt, auf das fünf Stufen hinaufführten. Vornehmlich auf den Stufen, aber auch auf der Oberfläche des Podiums wurden reichlich Depositgaben gefunden. Podium und Stufen scheinen einen besonders geheiligten Ort zu bezeichnen, wobei die Heiligkeit wohl mit zunehmender Höhe zugenommen haben dürfte. Mit der Eisenzeit II verschwinden auch im philistäischen Gebiet diese Kulteinrichtungen; an ihre Stelle treten nun die Räucher- und Brandopferaltäre. Aus dieser Zeit dürfte wohl der rationalistische Zusatz V. 26b stammen. Dieser ist bei einem Altar wie dem in Ez 43,13-17 (vgl. 2 Chr 4,1) beschriebenen mit seinem treppenartigen Aufstieg schon nicht mehr sinnvoll, weil dann jegliche Kultpraxis verhindert wäre. Der archäologische Befund macht eine Datierung des Grundbestandes des Altargesetzes in die Spätbronzezeit wahrscheinlich. Auf den Podien fanden keine Brandopfer statt, allenfalls konnten auf ihnen Opfertiere geschlachtet werden. Die Erwähnung der Opfer in V. 24 ist, wie

(32) Vgl. den Forschungsüberblick bei L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Das Bundesbuch (Ex 20,22-23,33)*. Studien zu seiner Entstehung und Theologie (BZAW 188; Berlin 1990) 287-295. Nicht anschließen kann ich mich der These von Y. OSUMI, *Die Kompositionsgeschichte des Bundesbuches Exodus 20,22b-23,33* (OBO 105; Fribourg – Göttingen 1991) 80-83, der auf eine literarkritische Scheidung innerhalb des Textes verzichtet und das Altargesetz in die Zeit des Amos datiert. Hiermit entstehen neue Schwierigkeiten, wie sein Vergleich des Altargesetzes mit archäologischen Funden (180-182) deutlich zeigt. Hinter einem Stufenaltar darf man auch nicht "einen religiösen Stolz erkennen, der die Präsenz JHWHs an diesem Kultort behauptet" (176). Der Stufenaltar ist nicht ein verfeinerter Altar, sondern der in der Spätbronzezeit übliche Altar in den Heiligtümern Palästinas. In einer ausführlichen Untersuchung werde ich demnächst die archäologisch nachgewiesenen Tempelbauten hinsichtlich ihrer kultischen Funktion untersuchen. Dort werden sich auch Hinweise auf die verschiedenen Stufenaltäre bzw. -podien finden.

(33) Vgl. E. STERN, *Excavations at Tel Mevorakh (1973-1976)*. Part Two: *The Bronze Age* (Qedem 18; Jerusalem 1984) bes. 5 Fig. II.

schon lange erkannt wurde, ebenfalls ein Zusatz, der mit dem veränderten Verwendungszweck von Altären im Laufe der Königszeit begründet werden kann. Der dtr Text 1 Kön 12,33 (34) zeigt wiederum deutlich, daß Altarbauten an königlichen Heiligtümern Stiftungen der Könige darstellen. Das Heiligtum in Bethel existierte bereits, es wurde von Jerobeam lediglich zum Staatsheiligtum ausgebaut. Man kann also auch hier nicht von einer Kultgründung, sondern lediglich von einer Erweiterung des Kultinventars sprechen. In 1 Kön 18,26 ist עשׂה ganz im Sinne von בנה benützt.

Die Belege mit קום stammen allesamt aus (nach-)exilischer Zeit. Ein Bedeutungsunterschied zu בנה ist nicht erkennbar.

Durchweg aus nachexilischer Zeit sind auch die Belegstellen für כון. Dieses Verb scheint verwendet worden zu sein, um den *Wieder*aufbau eines Altars zu verdeutlichen. An beiden Belegstellen ist die Opferung von Tieren auf dem wiedererrichteten Altar selbstverständlich. Im selben Sinne ist in 2 Chr 15,8 חדשׁ verwendet. Ebenfalls um einen Wiederaufbau handelt es sich bei der ansonsten singulären Verwendung von רפא in 1 Kön 18,30. Dieses Wort scheint man vorexilisch verwendet zu haben, während man nachexilisch כון bzw. חדשׁ benützte.

In jüngerer Vergangenheit wurde gelegentlich die Meinung vertreten, die Altarbauten ohne eine Verbindung mit Opferhandlungen seien aus einer Zeit, in der nicht mehr das Opfer, sondern das Gebet im Mittelpunkt des Jahwedienstes stehe (35). Eher die umgekehrte These ist wahrscheinlich. Während man in der Frühzeit einen Altar als Stiftung für eine Jahwekultstätte verstehen konnte, auf der nicht unbedingt Opfer dargebracht werden mußten, änderte sich dies im Laufe der Zeit. Die Spiritualisierung der Opfer, auf die Schmid aufmerksam gemacht hat, war sicherlich ein Trend im Verlauf der späteren Entwicklung der israelitischen Religion. Ihr aber entsprach gleichzeitig eine Ausweitung der Opferpraxis (vgl. z.B. die Opferanweisungen in P und P^s). Spiritualisierung einerseits und reale, sich ausweitende Kultpraxis andererseits waren gleichzeitige Erscheinungen, die sich nicht unbedingt ausschließen müssen. Vielmehr werden beide Entwicklungen in unterschiedlichen Gruppen entstanden sein. Man könnte zum einen an weisheitlich beeinflußte Priester und Dichter (36), zum anderen an die mit dem Opfervollzug beschäftigten Teile der Priesterschaft denken.

(34) Zu dieser Einschätzung vgl. W. GROSS, "Lying Prophet and Disobedient Man of God in 1 Kings 13: Role Analysis as an Instrument of Theological Interpretation of an OT Narrative Text", *Semeia* 15 (1979) 97-135.

(35) H.H. SCHMID, *Der sogenannte Jahwist.* Beobachtungen und Fragen zur Pentateuchforschung (Zürich 1976) 147 (noch mit ? versehen!); H.-C. SCHMITT, "Die Geschichte vom Sieg über die Amalekiter Ex 17,8-16 als theologische Lehrerzählung", *ZAW* 102 (1990) 335-344, 339 f.

(36) Vgl. H.-J. HERMISSON, *Sprache und Ritus im altisraelitischen Kult.* Zur "Spiritualisierung" der Kultbegriffe im Alten Testament (WMANT 19; Neukirchen-Vluyn 1965) 155 f.

Tabelle 2: עשׂה, קום, כון, נצב, חדשׁ und מזבח + רפא

Angaben in () zeigen an, daß zwar ein Altarbau erwähnt wird, es sich aber nicht um eine Altarbaunotiz handelt.

(Gen 35,1	Jakob	Bethel	E, 8. Jh.	(ועשׂה שׁם מזבח לאל הנראה אליך
(Gen 35,3	Jakob	Bethel	E, 8. Jh.	(ואעשׂה שׁם מזבח לאל הענה אתי
vgl. zur Ausführung des Altarbaus oben Tabelle 1, zu Gen 35,7!				
(Ex 20,24			Altargesetz	(מזבח אדמה תעשׂה לי
(Ex 20,25			Altargesetz	(ואם מזבח אבנים תעשׂה לי
(Dtn 16,21			dtn	(אצל מזבח יהוה אלהיך אשׁר תעשׂה־לך
1 Kön 7,48	Salomo	Jerusalem	Zusatz, jung	ויעשׂ שׁלמה את כל הכלים אשׁר בית יהוה את מזבח הזהב
vgl. den fast gleichlautenden Wortlaut in 2 Chr 4,19				
1 Kön 12,33	Jerobeam	Bethel	dtr	ויעל על־המזבח אשׁר־עשׂה בבית־אל
(1 Kön 18,26	Baalspriester	Karmel	9. Jh.	(ויפסחו על־המזבח אשׁר עשׂה
2 Chr 4,1	Salomo	Jerusalem	nachexilisch	ויעשׂ מזבח נחשׁת
2 Chr 28,24	Ahas	Jerusalem	nachexilisch, chron. Kritik	ויעשׂ לו מזבחות בכל פנה בירושׁלם
(2 Sam 24,18	David	Jerusalem	frühnachexil.	(הקם ליהוה מזבח
vgl. den fast gleichlautenden Wortlaut 1 Chr 21,18				
1 Kön 16,32	Ahab	Samaria	dtr	ויקם מזבח לבעל
2 Kön 21,3 //2 Chr 33,3	Manasse (לבעלים)		dtr	ויקם מזבחת לבעל
Esr 3,3	Josua, seine Brüder und Serubbabel	Jerusalem	nachexilisch	ויכינו המזבח על מכונתיו
2 Chr 33,16	Manasse	Jerusalem	nachexilisch	ויכן את מזבח יהוה
Gen 33,20	Jakob	Sichem	E, 8. Jh.	ויצב שׁם מזבח ויקרא לו אל אלהי ישׂראל
2 Chr 15,8	Asa	Jerusalem	nachexilisch	ויחדשׁ את־מזבח יהוה אשׁר לפני אולם יהוה
1 Kön 18,30	Elia	Karmel	9. Jh.	וירפא את־מזבח יהוה ההרוס

*

* *

Die Altarbaunotizen mit בנה, aber auch zumeist mit den anderen Verben, stellen zu allen Zeiten ein Zeichen der Frömmigkeit des Stifters dar. Dankbar für Bewahrung, Hilfe oder eine Theophanie errichtet der Beter einen Altar zum Ruhme Jahwes. Im Verlauf der Zeit trat das Element der Danksagung in Form einer Stiftung immer mehr zurück. Die dtr Kritik an den Altären (Plural!) für das Himmelsheer (2 Kön 21,5) zeigt deutlich, wie äußerlich der Kult während der Königszeit geworden war. Den Zusammenhang von Altarbau und (ursprünglicher) dankbarer Frömmigkeit, aber auch von oberflächlicher Glaubenshaltung zeigt schon deutlich ein Wort von Hosea, das von seiner Polemik gegen den in seinen Augen sinnentleer-

ten Gottesdienst seiner Zeitgenossen geprägt ist: "Ein üppiger Weinstock war Israel, der ständig Frucht reifen ließ. Je mehr Frucht er brachte, desto mehr tat er für die Altäre" (Hos 10,1; vgl. 8,11). Spätestens seit dem 8. Jh. scheinen die Stiftungen von Altären nicht mehr Zeichen der besonderen Dankbarkeit eines Menschen gegenüber Gott zu sein; vielmehr stiftete man Altäre, um damit coram publico seine Frömmigkeit unter Beweis zu stellen.

Eine Sonderstellung innerhalb des Alten Testaments nimmt das Altargesetz ein, das in seinem Grundtext wahrscheinlich noch spätbronzezeitlichen Vorstellungen entspricht. Dort ist die Errichtung eines irdenen Altars als Ausstattungselement eines Heiligtums gefordert (beachte den Gebotscharakter, der sich in der Folgezeit in den Altarbaunotizen nicht wiederfindet!) ([37]).

Die Untersuchung hat zudem gezeigt, daß die These einer mit den Altarbaunotizen verbundenen Kultgründung aufgegeben werden muß. Die Erzväter haben die einzelnen Heiligtümer nur besucht, eine Gründung der Kultstätten wurde ihnen im AT nie zugeschrieben. Vielmehr soll durch die Altarbaunotizen die Frömmigkeit der einzelnen Personen aufgezeigt werden. Eine Ausnahme bilden lediglich Gen 26,25 und 33,20. Dort handelt es sich aber ausdrücklich nicht um die Gründung einer der großen Kultstätten, sondern um ein privates Clanheiligtum. Auch an offenen Plätzen konnten kurzzeitig Altäre für kultische Handlungen errichtet werden. Diese hatten nur eine zeitlich begrenzte Bedeutung. Mit dem Verlassen des Ortes wurde auch der Altar aufgegeben. Eine Kultgründung war hier nie intendiert.

Bemerkenswert ist, daß sich die Liste der Altarerbauer fast wie eine Kurzfassung der alttestamentlichen Geschichte liest. Keine entscheidende Person der Heilsgeschichte nach der Sintflut fehlt. Noah als zentrale Gestalt der Urgeschichte ist ebenso aufgeführt wie die Erzväter, Mose, Aaron, Bileam und Josua, weiterhin Gideon als bedeutender Richter und Elia als Prophet. Außerdem finden sich nach Samuel die Namen der ersten drei Könige Saul, David und Salomo, aber auch aus der späteren Königszeit mit Jerobeam, Asa, Ahab, Ahas und Manasse ([38]) zentrale Gestalten. Hier vemißt man allenfalls Hiskia und Josia, deren Namen aber wegen ihrer Kultreformen sich nicht mit Altar(neu)bauten verbinden liessen. Aus nachexilischer Zeit sind schließlich noch Josua und Serubbabel genannt. Diese beeindruckende Liste wirft die Frage auf, ob nicht auf einer späten redaktionellen Stufe des Alten Testaments Altarbaunotizen als Zeichen der Frömmigkeit des betreffenden Menschen hinzugefügt wur-

([37]) Eine ähnliche Aussage findet sich allenfalls noch in Dtn 16,21. Es handelt sich bei diesem Text jedoch nicht um ein Altarbaugesetz, der Altar wird vielmehr vorausgesetzt; vgl. U. RÜTERSWÖRDEN, *Von der politischen Gemeinschaft zur Gemeinde*. Studien zu Dt 16,18–18,22 (BBB 65; Frankfurt/Main 1987) 24.

([38]) In 1 Kön 16,32 (Ahab) und 2 Kön 21,3.4.5 (Manasse) wird natürlich ein besonderer Frevel beschrieben, doch sind die Altarbauten für Baal und das ganze Himmelsheer auch Zeichen einer Frömmigkeit, die allerdings nicht das Wohlwollen der Deuteronomisten gefunden hat.

den([39]). Jede herausragende Person des Alten Testaments sollte offenbar mit einem Altarbau verbunden werden. Mit unseren methodischen Zugängen sind diese Ergänzungen eines "Endredaktors" jedoch kaum mehr literarkritisch herauszufinden.

Institut für Altes Testament
und Biblische Archäologie
Christian-Albrechts Universität
Olshausenstrasse 40-60
D-2300 Kiel

Wolfgang ZWICKEL

([39]) Zumindest für 1 Sam 7,17 erscheint mir diese Annahme durchaus plausibel.

Realizaciones informáticas del Sistema integrado de análisis morfológico de textos ugaríticos (SIAMTU) *

La aparición de la informática ha significado una poderosa ayuda para todos los estudiosos obligados a escribir. El pensamiento no se convierte en texto mediante el estilete, el cálamo, la pluma o el bolígrafo, causas instrumentales en el más puro concepto escolástico. Han sido sustituídas por la máquina que tal vez no pueda ya ser considerada simple causa instrumental. Su acción cuadruplica la eficacia del escritor al aumentar la rapidez del trasiego del pensamiento al escrito. La misma eficacia se prolonga en la edición, impresión y publicación del texto. Son éstos aspectos de sobra conocidos y experimentados por todos. Pero ahí no se acaba el apoyo que la máquina puede prestar al investigador.

En este articulo nos limitaremos a exponer una ayuda, todavía sencilla, pensada como plataforma de otras más complejas. La utilización de una base de datos relacional con aplicaciones propias. Estas aplicaciones o desarrollos de programas informáticos no son posibles sin la intervención del semitista. Hay que sintetizar y reducir a la mínima expresión matemática conocimientos gramaticales básicos para el biblista o semitista. Comienza así el camino inverso. Ya no es el investigador el que se aprovecha de la máquina, sino la máquina la que aprovecha los conocimientos del investigador. Se inicia la interacción semitista-máquina. Lógicamente el investigador espera la rentabilidad de su esfuerzo en beneficio de la ciencia.

Lo que se expone aquí está limitado a los textos ugaríticos, pero desde su concepción está previsto que se amplíe a cualquier otra documentación semítica noroccidental, o simplemente semítica, con las oportunas adaptaciones. Las adaptaciones requeridas serían mínimas.

El aparato o máquina es Macintosh con sistema operativo 7 provisto de caracteres *Aragón IV* y *Timesugar IV* de creación propia. La aplicación SIAMTU (Sistema integrado de análisis morfológico de textos ugaríticos) es un desarrollo del gestor de bases de datos «4ème dimension». Tres son las funciones fundamentales que aquí se exponen: I. - Banco de datos. II. - Analizador morfológico. III. - Generación de concordancias totales o parciales de diferentes tipos.

* Este artículo es la versión ligeramente modificada de la conferencia tenida por el autor en el IV Simposio Bíblico Español y I Simposio Bíblico Iberoamericano, realizado en Granada, del 8 al 10 de septiembre de 1992. *Biblica* ha querido presentar a los interesados la información sobre este útil instrumento informático de trabajo para la lengua ugarítica. El Prof. Miguel Pérez Fernández, Secretario del Simposio y responsable de la publicación de las conferencias del Simposio, ha concedido amablemente el permiso para esta publicación previa. (Nota de la redacción).

El proyecto aquí mencionado ha sido realizado gracias a la ayuda de la DGICYT del Ministerio de Educación y Ciencia.

I. Banco de datos

En soporte informático se encuentran todos los textos ugaríticos publicados, así como todas las colaciones totales o parciales publicadas.

El ugaritólogo no tiene que afrontar los problemas de crítica textual por la simple razón de que dispone de los originales datados entre 1350 y 1185 a. C. Pero no todos hacen la misma lectura de esos documentos. Siguen apareciendo originales lo que conlleva el enriquecimiento del banco de datos, pero también la dispersión de los textos en las publicaciones. Como además la ugaritología es una ciencia nueva, sólo tiene 63 años, los progresos continuos, las características de los investigadores o de las escuelas que dan nacimiento a los progresos en ugarítico, hacen que se creen variantes no sólo de lecturas sino también de criterios de todo tipo.

Es bien sabido que los primeros textos se publicaron en la revista *Syria* (1). Al cabo de 10 años de campañas se vió la necesidad de recopilar los textos de las diez primeras campañas y así surgió el *CTA* de A. Herdner (2). Los nuevos textos siguieron apareciendo en colecciones como *PRU II* (3) y *V* (4) y en *Ugaritica V* (5), *VI* (6) y *VII* (7). Después han aparecido de nuevo en *Syria* (8), en el *Annuaire du Collège de France* (9), en *CRAI* (10) y en alguna que otra publicación (11). Son todas ellas publicaciones príncipes o primeras publicaciones. Con anterioridad se había hecho necesaria la colección escolar de textos publicada por C. H. Gordon en el *UH, UM UT* (12). En 1976 apareció *KTU* (13). Era *KTU* una nueva colación de todas las tablillas y una colección de textos donde se empezaban a utilizar criterios literarios como la selección y reagrupamiento de los textos por géneros literarios. No en vano dos de los autores eran biblistas. Nadie podía pretender que todos y cada uno de los más de 2000 textos, en gran medida desconocidos, se pudiesen clasificar en géneros y subgéneros incuestionables. Tampoco 16 años más tarde lo hemos conseguido.

(1) Por Ch. Virolleuad a partir del volumen 10 (1929).

(2) *Corpus des tablettes en conéiformes alphabétiques dècouvertes à Ras Shamra--Ugarit de 1929 à 1939* (Paris 1963).

(3) *La Palais royal d'Ugarit II* (Paris 1957).

(4) *Le Palais royal d'Ugarit V* (Paris 1965).

(5) *Ugaritica V* (Paris 1968) 545 ss.

(6) *Ugaritica VI* (Paris 1969) 165 ss.

(7) *Ugaritica VII* (Paris 1978) 1-78, 121-134, 135 ss, 147 ss,.

(8) En concreto los textos de Ras Ibn Hani en *Syria*. Todas las referencias en J. L. Cunchillos, *La trouvaille épigraphique de l'Ougarit, 2: Bibliographie,* 185-189.

(9) Referencias en id., *ibidem.*

(10) Referencias en id., *ibidem,* 188-189.

(11) Por ejemplo M. Dietrich–O. Loretz, *Die Elfenbeininschriften und S-Texte aus Ugarit* (AOAT 13; Neukirchen-Vluyn 1976).

(12) Las siglas *UH* y *UM* como es sabido, corresponden a *Ugaritic Manual* y *Ugaritic Handbook,* ediciones anteriores de lo que se llamará *UT.* Daremos sólo la última referencia, *Ugaritic Textbook* (Analecta orientalia 36; Roma 1965) 159 ss.

(13) M. Dietrich–O. Loretz–J. Sanmartín, *Die keilaphabetische Texte aus Ugarit.* Einschliesslich der keilalphabetischen Texte ausserhalb Ugarits. Teil 1 Transcription (AOAT 24/1; Neukirchen-Vluyn 1976).

Independientemente de la polémica suscitada con la publicación de *KTU* alguna de cuyas afloraciones a la superficie hemos leído recientemente[14], *KTU* supuso un paso importante en la investigación porque se reunieron todos los textos en un solo volumen, además de colacionarlos de nuevo, y se introdujo el criterio literario que antes mencionábamos. Marcó el camino a seguir aún en aquello en lo que algunos la combatían. Han ido surgiendo nuevas colaciones con la acentuación del valor de la epigrafía y de la materialidad del texto frente al filológo deseoso de encontrar bellas soluciones que no caben materialmente en la tablilla, es el caso de 3.1 ([15]). Se han multiplicado los trabajos sobre géneros literarios hasta entonces poco cultivados como por ejemplo los rituales ([16]) o la correspondencia ([17]). Dieciseis años más tarde hay nuevos textos publicados y dispersos, hay nuevas colaciones indispensables para continuar el trabajo de análisis lierario, sabemos que textos considerados como dos o tres o cuatro, forman finalmente parte del mismo documento como es el caso de 2.36+ ([18]). Y ese proceso no ha terminado. Todos esos hechos nos han sugerido la necesidad de otra colección de textos completa, siempre al día, que permita trabajar en cada caso con toda la documentación disponible.

A) *El contenido del banco de datos*

Se partió de la colección más completa de textos ugaríticos, a la que se añadieron los nuevos textos aparecidos y publicados en los últimos 16 años, así como las colaciones totales o parciales aparecidas desde entonces. En detalle:

1°. Se comenzó por introducir los textos según la colación de M. Dietrich – O. Loretz – J. Sanmartín, *Die keilalphabetische Texte aus Ugarit.* Einschliesslich der keilalphabetischen Texte ausserhalb Ugarits. Teil 1 Transcription (Alter Orient und Altes Testament 24/1). Neukirchen-Vluyn 1976. En adelante citado *KTU.* Pero con respecto a esta colección hay varias novedades:

Primera: *KTU* adoptó como criterio selectivo la escritura e incluía, por consiguiente, todos los textos en cuneiforme alfabético. En *TU (Textos Ugaríticos del Equipo Cananeo)* se opta por la lengua y sólo se incluyen los textos en lengua ugarítica, los más numerosos. Se excluyen, pues, los textos escritos en lengua hitita, hurrita o acadia. Pero en *TU* se incluyen los tex-

([14]) Véase M. DIETRICH–O. LORETZ, «A Word from the Editors of KTU», *UF* 22 (1990) 1-4. Y la respuesta de D. PARDEE, «A Brief Reply to 'A Word from the Editors of KTU'», enviada por correo con fecha 1 de noviembre de 1991.

([15]) Véase CUNCHILLOS, *Textes Ougaritiques II, Correspondance,* 416 en nota 212.

([16]) J.-M. DE TARRAGON, *Le culte à Ugarit* (Cahiers de la Revue Biblique 19; Paris 1980); P. XELLA, *I testi rituali di Ugarit* (Roma 1981) varios artículos de Dietrich y Loretz en *UF,* varios artículos de G. del Olmo en *Aula Orientalis.* G. del Olmo acaba de terminar un estudio sobre los rituales que debería aparecer en 1992.

([17]) Véase CUNCHILLOS, *Textes Ougaritiques II, correspondance,* 239-421, 446-478.

([18]) Véase CUNCHILLOS, *Textes Ougaritiques II, Correspondance,* 387-388.

tos escritos en cuneiforme silábico pero en lengua ugarítica. Lo que lleva a incluir cinco([19]) textos publicados con anterioridad pero no incluidos en *K-TU*. Es una opción más filológica que epigráfica.

Segunda: se amplía la división en géneros y subgéneros literarios, tendencia iniciada con *KTU*, corroborada con trabajos posteriores. Por ejemplo el grupo 1. de *KTU* se divide en: mitologica, legendae, ritus, magia, hippologica.

Tercera: a algunos textos ya conocidos se les reconoce un género literario distinto al que les atribuía la publicación alemana. Por ejemplo *KTU* 2.19 es considerado por *TU* como un texto jurídico y no como carta o correspondencia.

Cuarta: se han podido reagrupar en un sólo texto, tablillas que en *KTU* aparecen como varios textos independientes, por ejemplo 00-2.36 + que sustituye a *KTU* 2.36, 2.37, 2.73 y 2,74.

Quinta: se han mejorado aspectos técnicos de presentación e impresión, como la supresión del asterisco ocupando un espacio, lo que dislocaba las raices y lexemas y ha sido sustituido por un circellus que no ocupa espacio, con la consiguiente ventaja para el filólogo.

Sexta: Se han numerado las líneas de trazo continuo, uno de los signos de puntuación del ugarítico, así como las notaciones de comienzo o fin indeterminado de los textos (...) sin modificar la numeración de lineas ya consagrada.

Séptima: al proporcionar al usuario el sustrato informático se permite actualizar o modificar en cualquier momento el producto.

2º. En el banco de datos se encuentran también los textos publicados desde 1976, y que no se encuentran en *KTU*. En total 53 textos nuevos (véase Lista I, p. 555).

3º. El banco se ha completado con las distintas colaciones totales o parciales publicadas hasta la fecha. En total 110 colaciones publicadas (véase Lista II, p. 557). Todo está dispuesto para que cada nueva colación, como cada nuevo texto que se publique en el futuro pueda y deba ser introducido inmediatamente en el banco de datos. La actualización del banco de datos filológicos debe ser permanente. Progresamos, pues, respecto a *KTU* y a Whitaker([20]) que introdujeron los datos en el ordenador, pero sólo lo utilizaron para hacer un libro, obligando por otra parte a sus sucesores a rehacer el trabajo. Hemos dado un paso hacia adelante. Para nosotros lo verdaderamente importante es el banco de datos y el libro unicamente la ocasión de sacar un producto que suponemos útil, pero que ni siquiera era una finalidad en principio. El concepto originado por el triángulo máquina-investigador-libro se está modificando.

El concepto de *texto abierto* lleva a los editores a concebir no sólo un texto impreso, sino a suministrar al lector usuario el soporte informático que le permita manipularlo a su antojo según sus criterios y necesidades. Quizás el libro en soporte informático esté señalando el futuro. Pero de mo-

([19]) Son los textos 00-5.24; 00-5.25; 00-5.26; 00-5.27 y 00-7.222.
([20]) R. E. WHITAKER, *A Concordance of the Ugaritic Literature* (Harvard 1972).

mento todos necesitamos aún un texto con soporte en papel. Proporcionando los dos soportes, favorecemos el paso del soporte papel al soporte informático y dejamos a cada cual la posibilidad no sólo de adaptarse a las nuevas exigencias tecnológicas, sino también de adaptar el libro a las necesidades del investigador: cambiar un texto de lugar, añadir un texto o una nueva lectura, etc. Son las posibilidades que ofrece el disco flexible y que no ofrecía el papel.

Más adelante se proporcionará al usuario la base de datos de la que proviene el libro, abriéndole todas las posibilidades de manipulación, uso y mejora, de las que disponen en este momento los editores. Es algo que hasta ahora tampoco se ha hecho en nuestras especialidades.

B) *Las exigencias que impone el paso del escrito al soporte informático y los criterios adoptados*

1º. Los textos han sido clasificados por géneros literarios. Cada género literario es almacenado internamente en un fichero diferente. Se intenta así continuar la línea marcada por los colegas de *KTU*. Hay que notar que se amplía el número de géneros literarios y de subgéneros de acuerdo con las nuevas investigaciones. Como contrapartida el poseedor del soporte informático podrá desplazar un texto de un fichero a otro, es decir de una clasificación a otra, independientemente de lo que hayan podido pensar y realizar los editores de este nuevo *corpus* y por consiguiente podrá personalizar su banco de datos y adaptarlo a sus propias investigacines.

2º. La unidad reconocible y clasificable de una tabilla es la línea, de ahí que cada línea de la tablilla se convierta en una ficha diferente. Cada ficha contiene los campos siguientes: *sigla,* línea de *texto* con todos los accidentes epigráficos, texto *limpio* de accidentes epigrágicos, *analítico* (raíces y lexemas), *contexto material, contexto significativo* y *notas.*

Las siglas en ugarítico plantean dos problemas: a) las variadas numeraciones y siglas que han recibido las tablillas y los textos desde su descubrimiento [21] y b) que las siglas de las tablillas de Ugarit, así como las siglas de cualquier otro yacimiento arqueológico, hasta estos últimos años [22], nunca fueron concebidas pensando en la informática. Había que evitar la tentación de crear una nueva sigla. Se partió, pues, de la sigla más aceptada, la de *KTU,* porque comprende el mayor número de textos, a la que se le añaden las mínimas modificaciones posibles de manera que siempre sea posible reconocer la anterior. Había que lograr que el ordenador diferenciara las distintas colaciones de un mismo texto o de una misma línea, que diferenciara los géneros literarios, la numeración de los textos, de las colum-

(21) Véase *Manual de Estudios Ugaríticos,* 19-22 + apéndice I.

(22) Teniendo en cuenta, entre otras, las exigencias informáticas hermos creado las siglas epigráficas del Tell de Doña Blanca (Puerto de Santa María, Cádiz) que se compone del año del descubrimiento y de tres dígitos, suponiendo, lo que es más que razonable, que no se encontrarán más de 999 inscripciones en un solo año.

nas y de las líneas incluso de aquellas que no habían sido numeradas con anterioridad ([23]).

3º. Para la correcta transcripción del texto, ha sido necesario crear *ex professo* los caracteres especiales que forman parte de los alfabetos antes mencionados. Contienen todos los grafemas semítico noroccidentales: *’,ḏ,ẓ,ḥ,ḫ,ṭ,ʻ,.ǵ,ṣ,ṡ,š,ṯ,* y cuantos signos son necesarios para connotar los accidentes epigráficos, como el *circellus massoreticus*° o circulito superpuesto a cualquier letra cuya lectura no es segura, reemplaza al * de *KTU*. La aplicación no hace modificación alguna del campo *Texto* en ningún momento, a fin de respetar la notación epigráfica de los textos. Pero para el ordenador, como todo el mundo sabe, no es lo mismo *mlk* que *m̊lk,* ni que *ml̊k,* ni que *mlk̊,* ni por supuesto que *m̊l̊k,* ni que *ml̊k̊,* ni que *m̊lk̊,* ni que *m̊l̊k̊*. Para el ordenador, las variantes de cualquier radical trilítero conotado epigráficamente son ocho. La solución adoptada para este problema es el *texto limpio* ([24]). El texto limpio es establecido automáticamente por la aplicación.

4º. El *contexto material* es establecido automáticamente por *SIAMTU.*

([23]) La «*sigla*» tiene la siguiente estructura: «*00-x.yyy:VIIII:zz extensión*». Está fundada en la sigla de *KTU* precedida de dos dígitos y un guioncito que indican el número de la colación. Ha sido igualmente necesario ampliar el número del texto a tres dígitos (*yyy* reemplaza aquí al número correlativo del texto dentro del género literario) por exigencias informáticas, pero no repercutirán en la presentación. Si *yyy* consta de uno o dos dígitos, por ejemplo la ficha «1.23:3», la aplicación se encargará de introducir los correspondientes espacios en blanco necesarios para la correcta ordenación posterior de las siglas. *VIIII* reemplaza aquí el número de columna. En números romanos de I a VIIII. Se utiliza VIIII en vez de IX, para facilitar el trabajo informático de clasificación. *zz* reemplaza aquí el número correlativo de la línea desde 0 hasta 99. Si *zz* consta de un solo dígito, por ejemplo la ficha «1.23:3», la aplicación se encargará de introducir los correspondientes espacios en blanco necesarios para la correcta ordenación posterior de las siglas. *Extensión.* La «extensión» es necesaria para connotar datos omitidos en las numeraciones existentes. Connota: las líneas habitualmente no numeradas, pero cuya numeración parece indispensable. Son las líneas horizontales continuas de las tablillas. En *TU* esas líneas también van numeradas con el número de la línea precedente seguido de a, b. c, etc. respectivamente. Por ejemplo 00-2.11:4a. Cuando la tablilla está incompleta al principio o al final y no se conoce el número de líneas que constituían esa incomplección, *TU* numera esa línea con cero (0). Por ejemplo 2.3:0. Si son varias líneas, se les atribuye la sigla con cero seguido de a, b, c (es decir 0a,0b, 0c,etc.). Si la incomplección se encuentra en el interior o al final de la tablilla, *TU* numera esa línea con el número de la última línea conocida seguida de a, b, c; por ejemplo 00-2.3:29a. Puede haber casos mixtos de una línea de puntos y otra de guiones, como 00-2.0:0a. En estos, como en otros casos posibles, los principios para numerarlos son los ya reseñados.

([24]) ¿Qué es el campo «limpio»? Existen en el *Texto* muchos signos epigráficos que no son partes de palabras: paréntesis, corchetes, caracteres «x», marcas «Rassure», circulitos, etc.. Estos caracteres no son útiles para la computación de posteriores procesos. SIAMTU, sin tocar el *Texto,* lo limpia de accidentes epigráficos y lo almacena en el campo texto *limpio*. Todo ello requiere una serie de indicaciones propias de la crítica textual. Por ejemplo: puede suceder que *KTU* proponga distintas lecturas para alguna letra de una palabra, separando las diferentes lecturas de una o varias letras mediante el signo «/». En el texto limpio aparecerán las palabras com-

5º. La aplicación permite *Crear ficha texto, Crear ficha glosario, Crear ficha colación, Trasladar ficha* y *modificar ficha.* Asimismo permite *Mostrar e imprimir los textos.*

II. Analizador morfológico. Ayudas al análisis de los textos ugaríticos

La aplicación está provista de un analizador morfológico de palabras que permite encontrar la raíz/lexema, preformantes, prefijos, infijos, terminaciones y sufijos de todas las palabras, incluidas las de estructura más complicada.

Aquí se encuentra el trabajo más importante del semitista. Este ha tenido que reducir a la mínima expresión matemática toda la morfología semítica. Es una herramienta que sustituye a los ejercicios que todo semitista ha tenido que llevar a cabo durante los tres primeros años de especialización. El analizador morfológico está realizado para el ugarítico, pero es facilmente adaptable a cualquier lengua semítica. Esta herramienta es también un nuevo producto.

El analizador está igualmente provisto de un *glosario* que contiene los radicales ugaríticos. Para ulteriores usos de la aplicación, las fichas del glosario son más complejas y se adaptan a nuevas necesidades de ulteriores aplicaciones (25).

La aplicación «analizador» le permite el análisis de *palabras* sueltas y *Ficha a ficha.*

Al analizar palabras aparecen una o varias soluciones teóricamente posibles. Una de ellas debe ser correcta para el caso analizado. Corresponde al investigador usuario decidir la que considera buena en el caso concreto. Si ninguna fuera buena, el usuario tiene la posibilidad de indicarle otra u otras al ordenador y éste la registra.

El usuario puede igualmente visualizar en cada momento la ficha o fichas del glosario en las que se funda la solución propuesta.

---

pletas que se deducen de todas esas posibles lecturas. *KTU* transcribe x cuando ve las trazas de un signo que no puede identificarlo cuando de alguna manera le consta que en ese espacio había un signo no identificado. Esas x se encuentran en el campo *Texto* y deben respetarse, pero en el texto *limpio* son sustituídas por un -. Un guioncito es también el signo adoptado en SIAMTU para acompañar a palabras incompletas precedidas o seguidas de corchetes en el *Texto,* que comienzan o terminan una línea cuando la tablilla se encuentra en mal estado de conservación. Por ejemplo si en el *Texto* aparece š[, en el texto *limpio* aparecerá .š-.; Si en *Texto* aparece]š, en texto *limpio* aparecerá.-š.; si el *Texto* transcribe]š[, el ordenador le dará el *limpio*.-š-.

Con cierta frecuencia ocurre en las tablillas ugaríticas que una palabra se encuentre dividida entre dos líneas, es decir el principio de la palabra se encuentra en una línea y el final de la misma palabra en la línea siguiente. En estos casos, el texto aparece tal como se encuentra en la tablilla, pero en el *texto limpio* de la primera línea se escribe la palabra completa y se suprime la segunda mitad de la palabra en el *texto limpio* de la línea siguiente.

(25) Las fichas contienen seis campos. Uno de ellos, *Clasificación,* contiene 29 valores gramaticales.

En la pantalla aparecen como *Pref.* tanto los prefijos nominales como los verbales. Se incluyen igualmente en esta columna los infijos, separados por un guioncito anterior y otro posterior, y las preformantes.

En *Radical / Raíz* aparece la palabra completa en el caso de los nombres comunes (sustantivos), nombres propios (teónimos, antropónimos, topónimos) y las partículas. Aparecen igualmente las raices verbales.

En la columna *sufijo / termin* aparecen las terminaciones (de femenino, de plural...) y los pronombres — adjectivos sufijos nominales y verbales.

Ya se ha indicado que las soluciones son teóricas. Algunas serán improbables y otras imposibles. Alguna solución puede dejar perplejo al semitista, por ejemplo un prefijo verbal con un radical nominal. Hemos preferido dejar esos casos como posibles en aras de la investigación, pensando en formas cuyo radical es o puede ser denominativo.

Al final, y como queda dicho, el usuario selecciona la solución preferida.

Si ninguna solución es buena a juicio del usuario, o si éste desea que el ordenador almacene varias soluciones, las escribe en *otra opción.* En caso de optar por varias soluciones, la palabra (y el contexto que la acompaña) aparecerá en las concordancias bajo cada uno de los radicales seleccionados.

El ordenador comprueba si el radical que se le acaba de indicar se encuentra o no en el glosario. Si no lo encuentra en el glosario, invitará al usuario a introducirlo si lo desea.

En algunos casos aparece una ventana indicando al usuario que existe en el glosario una solución homógrafa a la que él ha seleccionado y le pregunta si desea ficharla o no.

El analizador morfológico ha sido concebido como una herramienta que facilite la creación de concordancias. Pero es también una magnífica herramienta para el investigador. Al analizar matemáticamente todas las posibilidades de análisis morfológico, previene al investigador para que no deseche una posibilidad poco o nada frecuente. La mayor parte de los errores cometidos en la intrepretación de un texto consiste en haber analizado una palabra como perteneciente a un radical bien conocido atribuyéndole el correspondiente valor semántico, cuando en realidad se trataba de otro radical y la palabra había que descomponerla morfológicamente de otra manera.

Está prevista la ampliación del analizador morfológico a la sintaxis. Se convertiría así, pero ya no sería él, sino su hermano, en analizador sintáctico.

III. Generación de *concordancias* totales o parciales *en morfología desplegada.*

Organiza las palabras según su realización morfológica en los textos existentes. Sumamente útil para conocer mejor la morfología y sus realizaciones concretas en los textos conocidos.

Generación de *concordancias por raíces en contexto material.* Estas concordancias estarán organizadas por las raíces de las que provienen las pala-

bras. El contexto material ha quedado delimitado a tres líneas de texto: la línea en la que se encuentra la palabra, la anterior y la posterior. Se evitan así algunos inconvenientes encontrados en la concordancia de Whitaker.

Generación de *concordancias en contexto significativo*. Realizadas al igual que las anteriores a partir de las raíces de las palabras. El contexto será en este caso la frase semántica completa de la que forma parte la palabra estudiada. Es ésta una concordancia que sólo podrá ser realizada con los textos perfectamente conocidos, analizados y estudiados.

Una vez generadas, las concordancias podrán ser consultadas directamente en la pantalla del ordenador o impresas en soporte de papel. Podrán ser generadas total o parcialmente y almacenadas o destruidas según el deseo del usuario. Cualquier nuevo texto o palabra que se incluya en el banco de datos, dará nacimiento a la concordancia correspondiente. La aplicación permite crear *concordancias* así como su *uso* e *impresión*.

Conclusión: Texto abierto y nunca definitivo

Todo lo que acabamos de ver lleva a un concepto de texto abierto. Lo que nos envía o devuelve a la tradición bíblica. Durante mucho tiempo hemos trabajado con la intención de hacer el texto definitivo. El ordenador, los nuevos textos hallados, las nuevas colaciones, los nuevos estudios que nos permiten comprender mejor los textos ya conocidos hacen que no se pueda concebir una edición como algo definitivo, sino transitorio, un texto abierto o siempre provisional que se va mejorando sin cesar de acuerdo con los nuevos hallazgos tanto de textos como de conocimientos sobre los textos. Es ese concepto de texto abierto o provisional un concepto que me parece importante en el momento histórico en el que nos movemos.

Hacía alusión al principio a las posibilidades que la informática ofrece al biblista. ¿Hemos reflexionado sobre las posibilidades que el biblista puede ofrecer a la informática? Pienso en la creación de sistemas expertos. Y pienso en la contribución de todas las ciencias que se dedican al comentario científico de un texto al tan traído y llevado problema de la inteligencia artificial.

Lista I
Textos publicados desde 1976 e introducidos en *TU* (*Textos Ugaríticos del Equipo Cananeo*)

00-1.162 = RIH 77/18. Publicado por P. Bordreuil - A. Caquot, *Syria* 56 (1979) 296-297.
00-1.163 = RIH 77/2B(+6+19+26A+78/31). Publicado por P, Bordreuil - A. Caquot, *Syria* 56 (1979) 297-299.
00-1.164 = RIH 77/10B(+22). Publicado por P. Bordreuil - A. Caquot, *Syria* 56 (1979) 299-301.
00-1.165 = RIH 77/4(+11). Publicado por P. Bordreuil - A. Caquot, *Syria* 56 (1979) 301.
00-1.166 = RIH 77/8A(+13+21B). Publicado por P. Bordreuil - A. Caquot, *Syria* 56 (1979) 301-303.
00-1.167 = RIH 77/10A. Publicado por P. Bordreuil - A. Caquot, *Syria* 56 (1979) 304.00-1.168 = RIH 78/1+80/1. Publicado por P. Bordreuil - A. Caquot, *Syria* 57 (1980) 344-345.

00-1.169 = RIH 78/9+17. Publicado por P. Bordreuil - A. Caquot, *Syria* 57 (1980) 345-346.
00-1.170 = RIH 78/20. Publicado por P. Bordreuil - A. Caquot, *Syria* 57(1980) 346-350.
00-1.171 = RIH 78/26. Publicado por P. Bordreuil - A. Caquot, *Syria* 57 (1980) 350-351.
00-1.172 = RIH 78/14. Publicado por P. Bordreuil - A. Caquot, *Syria* 57 (1980) 352-353.
00-1.173 = RIH 78/4. Publicado por P. Bordreuil - A. Caquot, *Syria* 57 (1980) 353-354.
00-1.174 = RIH 78/11. Publicado por P. Bordreuil - A. Caquot, *Syria* 57 (1980) 354-355.
00-1.175 = RIH 78/16. Publicado por P. Bordreuil - A. Caquot, *Syria* 57 (1980) 355.
00-2.73 = *Ugaritica VII*, 129-130, fragmentos B+D. Véase *UE* 10 (1978) 419.
00-2.74 = *Ugaritica VII*, 129, fragmentos E. Véase *UF* 10 (1978) 419.
00-2.75 = RIH 77/1. Publicado por P. Bordreuil - A. Caquot, *Syria* 56 (1979) 305-306.
00-2.76 = RIH 77/21A. Publicado por P. Bordreuil - A. Caquot, *Syria* 56 (1979) 307.
00-2.77 = RIH 77/25. Publicado por P. Bordreuil - A. Caquot, *Syria* 56 (1979) 306-307.
00-2.78 = RIH 78/21. Publicado por P. Bordreuil - A. Caquot, *Syria* 57 (1980) 360-361.
00-2.79 = RIH 78/3+30. Publicado por P. Bordreuil - A. Caquot, *Syria* 57 (1980) 356-358.
00-2.20 = RIH 78/12. Publicado por P. Bordreuil - A. Caquot, *Syria* 57 (1980) 359-360.
00-2.81 = RIH 78/25. Publicado por P. Bordreuil - A. Caquot, *Syria* 57 (1980) 361.
00-2.82 = RS 34.356. Publicado por P. Bordreuil, *Semitica* 32 (1982) 10-12.
00-4.660 = AO 21086. Publicado por A. Caquot - E. Masson, *Semitica* XXVII (1977) 5-10. Véase *UF* 10 (1978) 419.
00-4.663 = AO 21088. Publicado por A. Caquot - E. Masson, *Semitica* XXVII (1977) 10-15. Véase *UF* 10 (1978) 419.
00-4.768 = M 3601. Publicado por P. Bordreuil, *Semitica* 32 (1982) 12-14.
00-4.769 = RIH 77/2A(+14A+15+20). Publicado por P. Bordreuil - A. Caquot, *Syria* 56 (1979) 307-312.
00-4.770 = RIH 77/27. Publicado por P. Bordreuil - A. Caquot, *Syria* 56 (1979) 313.
00-4.771 = RIH 78/2. Publicado por P. Bordreuil - A. Caquot, *Syria* 57 (1980) 362.
00-4.772 = RIH 78/6. Publicado por P. Bordreuil - A. Caquot, *Syria* 57 (1980) 362-363.
00-4.773 = RIH 78/10. Publicado por P. Bordreuil - A. Caquot, *Syria* 57 (1980) 363.
00-4.774 = RIH 78/18. Publicado por P. Bordreuil - A. Caquot, *Syria* 57 (1980) 363-364.
00-4.775 = RIH 78/19. Publicado por P. Bordreuil - A. Caquot, *Syria* 57 (1980) 364.
00-4.776 = RIH 78/27. Publicado por P. Bordreuil - A. Caquot, *Syria* 57 (1980) 365.
00-4.777 = RIH 83/7+14. Publicado por P. Bordreuil, *CRAI* (1984) 425-427.
00-4.778 = RIH 83/12. Publicado por P. Bordreuil, *CRAI* (1984) 430-431.
00-4.779 = RIH 83/22. Publicado por P. Bordreuil, *CRAI* (1984) 431-433.
00-4.780 = RIH 83/24+84/2. Publicado por P. Bordreuil, *CRAI* (1987) 289-290.
00-4.781 = RIH 83/28+31+84/15+26. Publicado por P. Bordreuil, *CRAI* (1987) 290-291.
00-4.782 = RIH 84/8. Publicado por P. Bordreuil, *CRAI* (1987) 291-294.
00-4.783 = RIH 84/13. Publicado por P. Bordreuil, *CRAI* (1987) 300.
00-5.23 = AO 21090. Publicado por A. Caquot - E. Masson, *Semitica* XXVII (1977) 15-19. Véase *UF* 10 (1978) 419.
00-5.24 = RS 20.123+. Publicado por J. Nougayrol, *Ug V* (1968) 240-249.
00-3.25 = RS 20.149. Publicado por J. Nougayrol, *Ug V* (1968) 232-235.
00-5.26 = RS 20.426B. Publicado por J. Nougayrol, *Ug V* (1968) 249-250.
00-5.27 = RS 20.426G+201G. Publicado por J. Nougayrol, *Ug V* (1968) 234.

00-6.64 = Sar.3102 II-A-9, level 6. Publicado por J.B. Pritchard, J. Teixidor, D.I. Owen: *Sarepta: A Preliminary Report on the Iron Age* (1975) 102-104.
00-6.65 = TNM 022. Publicado por A.R. Millard, *UF* 8 (1976) 459-460.
00-6.66 = *Ug VII* (1978) 337, fig. 1.
00-6.67 = N 1450. Publicado por E. Masson en P. Astrom-E. Masson, *Report of the Department of Antiquities Cyprus* (1982) 71-76 + lámina XI.
00-6.68 = RIH 83/21. Publicado por P. Bordreuil, *CRAI* (1984) 433-435.
00-6.69 = RS 17.25. Publicado por P. Bordreuil, *CRAI* (1986) 292-298.
00-7.218 = RIH 78/22. Publicado por P. Bordreuil-A. Caquot, *Syria* 57 (1980) 365-366.
00-7.219 = RIH 78/23. Publicado por P. Bordreuil-A. Caquot, *Syria* 57 (1980) 366.
00-7.220 = RIH 78/24. Publicado por P. Bordreuil-A. Caquot, *Syria* 57 (1980) 366.
00-7.221 = RIH 78/29. Publicado por P. Bordreuil-A. Caquot, *Syria* 57 (1980) 366.
00-7.222 = RS 20.163. Publicado por Nougayrol, *Ug V* (1968) 257 y nota 1.

Lista II

Colaciones que forman parte del banco de datos

A) Los textos de Ugaritica VII.

KTU	Ug VII
00-1.98	10-1.98
00-1.99	10-1.99
00-1.102	10-1.102
00-1.103	10-1.103
00-1.104	10-1.104
00-1.105	10-1.105
00-1.106	10-1.106
00-1.109	10-1.109
00-1.111	10-1.111
00-1.112	10-1.112
00-1.117	10-1.117
00-1.119	10-1.119
00-1.121	10-1.121
00-1.122	10-1.122
00-1.126	10-1.126
00-1.129	10-1.129
00-1.130	10-1.130
00-1.132	10-1.132
00-1.136	10-1.136
00-1.137	10-1.137
00-1.139	10-1.139
00-1.140	10-1.140
00-1.144	10-1.144

NB. La carta de Puduḫepa presenta un problema particular. En *KTU* aparece como 2.36,2.37 y entre estos dos fragmentos habría que intercalar 2.73 y 2.74 que de hecho no aparecen en *KTU* aunque los editores hacen referencia a ello en *UF* 10 (1978) 420. Los trabajos ulteriores de Pardee y Cunchillos obligarían a tratar el texto en su conjunto o a separar de manera poco práctica los fragmentos que esos especialistas han conseguido reunir desde el punto de vista epigráfico y filológico-literario. Por consiguiente, decidimos llamar a esos cuatro fragmentos 00-2.36+. Pero como el signo + ofrecería problemas para su tratamiento informático, decidimos que el documento completo se denomine 00-2.36 entendiendo que:

00-2.36:1-22 = reproduce el texto contenido en *KTU* 2.36;

00-2.36:23-42. Según *UF* 10 (1978) 420 debería reproducirse como 2.73 *Ugaritica VII* fragmentos B + D. Véase 10-2.36:23-42.

00-2.36:43-55 = reproduce el texto contenido en *KTU* 2.37

00-2.36: 56-60. Según *UF* 10 (1978) 420 debería reproducirse como 2.74 el texto contenido en *Ugaritica VII* fragmento E. Véase 10-2.36:57-59.

00-2.70	10-2.70
00-4.727	10-4.727
00-4.728	10-4.728
00-4.729	10-4.729
00-4.730	10-4.730
00-5.10	10-5.10
00-5.11	10-5.11
00-5.20	10-5.20
00-6.62	10-6.62
00-7.133	10-7.133

B) I testi rituali de Ugarit de P. Xella.

00-1.41	10-1.41
00-1.43	10-1.43
00-1.48	10-1.48
00-1.53	10-1.53
00-1.56	10-1.56
00-1.57	10-1.57
00-1.74	10-1.74
00-1.81	10-1.81
00-1.84	10-1.84
00-1.87	10-1.87
00-1.91	10-1.91
00-1.100	10-1.100
00-1.102	11-1.102
00-1.103	11-1.103
00-1.104	11-1.104
00-1.105	11-1.105
00-1.106	11-1.106
00-1.107	10-1.107
00-1.111	11-1.111
00-1.112	11-1.112
00-1.113	10-1.113
00-1.119	11-1.119
00-1.121	11-1.121
00-1.123	10-1.123
00-1.124	10-1.124
00-1.126	11-1.126
00-1.136	11-1.136
00-1.139	11-1.139
00-1.145	10-1.145
00-1.146	10-1.146
00-1.148	10-1.148
00-1.153	10-1.153
00-1.156	10-1.156
00-1.161	10-1.161
00-1.163	10-1.163
00-1.173	10-1.173
00-1.175	10-1.175

C) Colaciones de Pardee y Bordreuil:

00-1.124	11-1.24
00-1.3	10-1.3
00-1.85	10-1.85
00-1.71	10-1.71
00-1.72	10-1.72
00-1.97	10-1.97
00-1.43	11-1.43
00-1.48	11-1.48
00-1.100	11-1.100
00-1.101	10-1.101
00-1.107	11-1.107
00-1.108	10-1.108
00-1.113	11-1.113
00-1.114	10-1.114
00-1.117	11-1.117
00-1.124	12-1.124
00-1.133	10-1.133
00-1.161	12-1.161
00-1.16	10-1.16
00-2.39	10-2.39
00-1.161	11-1.161
00-1.17	10-1.17
00-2.39	11-2.39
00-2.72	10-2.72
00-4.68	10-4.68
00-4.710	10-4.710
00-4.759	10-4.759
00-4.760	10-4.760
00-4.761	10-4.761
00-4.763	10-4.763
00-5.19	10-5.19
00-6.23	10-6.23
00-6.23	11-6.23
00-2.14	10-2.14
00-6.67	10-6.67
00-2.36	11-2.36

Jesús-Luis CUNCHILLOS

Instituto de Filología
Consejo Superior de
Investigaciones Científicas
Duque de Medinaceli 6
E-28014 Madrid

Mary's Anointing for Jesus' Burial-Resurrection (John 12,1-8)

There seems to be unanimity that John's account of the anointing at Bethany speaks of an anointing for burial. Whether or not John presents Mary as specifically having this intention in mind has been called into question (1). In either case, the point which the Evangelist expects the reader to grasp through his account of this anointing seems to have been inadequately construed. For, if the anointing of Jesus' feet prophetically announces his forthcoming burial, wiping off that ointment (which would never be done in an ordinary burial, since the purpose of the ointment was to mask the stench of decomposition) prophesies his rising incorrupt.

Surprisingly, almost no exegete has taken seriously this symbolic meaning of the complementary act of wiping the ointment off Jesus' feet. Only R.H. Lightfoot, noting that Mary at once removes the spikenard, remarks: "... this may suggest that, in the light of all she has learned as a result of the Lord's visit to Bethany ..., she has realized the inability of the grave to hold him" (2). Unfortunately, his phraseology supposes that Mary's action must be explained in terms of her own expressed consciousness. More precisely, as we shall see, John intends the reader to construe her action in the context of the narrative he has provided, so that Mary's action appropriately complements that of her sister, Martha. M.-J. Lagrange opined that Mary wiped off the ointment in order to protect the cushions (3). The Evangelist was hardly concerned here or elsewhere with care for the furniture of the triclinium. Besides, Mary is depicted as wiping off the ointment with her hair, that is, as performing an act expressive of personal devotion, not a housekeeping chore advertizing a "quicker picker-upper". A number of the exegetes who leave unexplained Mary's removal of the ointment assume that John has somewhat botched the use of one or other of his sources by retaining meaningless or inappropriate elements like the wiping of Jesus' feet (without a "washing" with tears) or this (respectable) woman's letting down her hair (4). Elsewhere, John does

(1) Cf. G.R. BEASLEY-MURRAY, *John* (Word Biblical Commentary 36; Waco, TX 1987) 209.

(2) R.H. LIGHTFOOT, *St. John's Gospel* (ed. C.F. EVANS) (Oxford 1957) 237.

(3) M.-J. LAGRANGE, *Évangile selon Saint Jean* (EB; Paris ^{3}1927) 321. Coakley thinks that "The commonsense remark of Lagrange, that in wiping Jesus' feet 'en somme Marie a pu songer à préserver les tapis et les coussins', although universally derided, is no more than realistic" (J.F. COAKLEY, "The Anointing at Bethany and the Priority of John", *JBL* 107 [1988] 241-256, 251). He has no further explanation, however, for John's prophetically realistic theology.

(4) R.E. BROWN, *The Gospel According to John (I-XII)* (AB; Garden City 1966) 451; C.K. BARRETT, *The Gospel According to John* (Philadelphia ^{2}1978) 412; B. LINDARS, *The Gospel of John* (London 1972) 416-417. Cf. the discussion in COAKLEY, "The Anointing at Bethany", 249-251, who effectively refutes the usual objections to the coherence of John's composition.

not betray ineptness in dramatic composition, and it seems gratuitous to suppose that he fails here to convey a coherent and distinctive theological point.

A few interpreters see in Mary's action a kind of anticipation of Jesus' washing his disciples' feet (13,2-5) and then wiping them off(5). True, the verb "wipe off" (*ekmassein*) suggests a comparison, and both scenes entail some exposition of discipleship. The similarity, however, is not in a "washing", but in a "wiping off". In Mary's case, the use of her hair seems to indicate her personal devotion to Jesus; in Jesus' wiping the feet of the disciples *with the towel with which he was girt,* we are shown his devotion to them as a servant who is establishing their unique bond with him.

The phrasing of Jesus' comment about Mary's action remains notoriously difficult to interpret precisely(6). Context suggests that he means either: "Let her fulfill her intention (*hina*) to keep it (sc., the ointment) for the day of my burial (sc., even though she does so by prophetically anticipating that event)"(7), or: "Let her observe the rite (*auto*) (sc., now) with a view to the day of my burial"(8). In any event, Jesus' remark not only justifies Mary's action and establishes its relation to the issue of burial, but also grounds a contrast, as Haenchen has observed, between Mary, who is personally and most generously devoted to Jesus, and Judas, who is concerned only with his own advantage(9). Furthermore, the story turns not on the distinction between almsgiving and acts of charity, but on the contrast between the presence of the poor and the presence of Jesus(10). Jesus' forthcoming, definitive departure from this world entails more, in the manifest context of Johannine theology, than merely his death and entombment; it also entails his resurrection-ascension. To interpret Mary's action as a prophecy of burial-resurrection fits very well indeed with the central point in John's story and with the framework of Johannine theology.

Attention to the placement of this dinner-scene in the context of John's preceding narrative of the raising of Lazarus enables us to prescind from further discussion of the relation of the Johannine account to the scene in Luke 7,36-50 or the anointings of Jesus' head in Mark 14,3-9 and Matt 26,6-13. Suffice it to suggest that, in both the Marcan and Matthean accounts, the point of the anointing may be illumined by Ps 23,5.

(5) Cf. LINDARS, *John,* 417; R. KYSAR, *John* (Augsburg Commentary on the NT; Minneapolis 1986) 188, 190.

(6) For the discussion, cf. BARRETT, *John,* 413-414; BROWN, *John,* I, 449. All seem to agree that the ointment, since it has been used, cannot actually "be kept" for the actual day of burial, and, furthermore, that the unauthentic, variant reading, *tetêrêken* (which supposes that she has prophetically anticipated the actual event) expresses a rather accurate *interpretation* of Mary's gesture.

(7) Cf. BROWN, *John,* I, 449.

(8) As allowed by BARRETT, *John,* 414.

(9) E. HAENCHEN, *John 2. A Commentary on the Gospel of John Chapters 7–21* (Hermeneia; Philadelphia 1984) 84. Haenchen goes on to express strong reservations about J. Jeremias's recourse to the Palestinian distinction between almsgiving and acts of charity (which can also be extended to the dead) (85).

(10) Ibid.

For various reasons, Mary's actions call for reflection on the foregoing episode of the raising of Lazarus. First, although 11,2 is probably a gloss, and does not come from the pen of the Evangelist (11), it nevertheless prepares the reader to take the later event (12,1-5) in the light of the raising of Lazarus. What is more, as an ancient commentary on the connection between these two episodes, the gloss requires both that we clearly distinguish Mary of Bethany from Mary Magdalene, and that we keep in mind the *twofold action* of Mary, namely, not only that she anointed the Lord but also that she wiped his feet with her hair. Second, this dinner-scene figures as a thanksgiving and celebration of Jesus' raising his friend (12) and features a kind of complementary action on the part of both sisters. Although quite different, they are regularly paired, as also in the Lucan tradition (Luke 10,38-42). Martha serves, while Mary performs a wordless action that is, in effect, a prophecy. When Jesus had come to raise Lazarus, Martha met him and said rather straightforwardly, "Lord, if you had been here, my brother would not have died" (*kyrie, ei ês hôde, ouk an apethanen ho adelphos mou,* 11,21). Mary's words to Jesus when she in turn meets him are usually translated in exactly the same way. By the emphatic order of her words, however (the placement of the possessive pronoun *mou*) (13), she stresses the loss of "her very dear" brother (*kyrie, ei ês hôde, ouk an mou apethanen ho adelphos,* 11,32b). John has also noted in Mary's case the obviously more emotional gesture of greeting the Lord by falling at his feet (v. 32a). Martha stands out in the narrative of the raising of her brother largely because of her confidence in Jesus' prayers and, in addition, her faith in him as Resurrection and Life, the Messianic Son of God who has come into the world (11,22-27). Nonetheless, she has to be alerted later (11,39-40) to what the consequences of what she confessed would be. Ultimately, the raising of Lazarus was to make clear to Martha, to her sister, and, indeed, to all those present the point that the glory of God and the glory of the Son of God is the manifestation / revelation that Jesus personally guarantees life in himself. In context, that is the import of the crowd's intended recognition that he has been sent by the Father.

Now, it is hardly likely that the "lesson" of this sign, of which Martha has been reminded, has been lost on her sister. Hence, in accord

(11) R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium II. Teil* (HTK 4; Freiburg ²1977) 403.

(12) Note the inclusion that sets off the scene: *Lazaros, hon êgeiren ek nekrôn ho Jêsous,* 12,1; *ou dia ton Jêsoun monon, all' hina kai ton Lazaron idôsin, hon êgeiren ek nekrôn,* 12,9. Because of the further remark about the hostility of the high priests (12,10-11), it is clear that the whole episode is integrated with the plot against Jesus as precipitated by the raising of Lazarus (11,45-53). On the other hand, because of the opening connection with the forthcoming (sc., third) Passover (11,55-57), the dinner-scene falls in the Passover-sequence proper, and is therefore situated in the course of Jesus' passion-death-burial-resurrection.

(13) In John, a personal pronoun in the gen. regularly follows the noun it modifies, except in passages suggesting either some agitation (like 4,7; 6,53-54; 9,10.11.14.17.26.30; 9,27) or intended precision (like "... is not *your* husband / man", in Jesus' word-play as he replies to the Samaritan woman, 4,18 [cp. 4,16]; and "will take away the place and nation [that are] *ours*", in the self-centered remark of the Sanhedrists, 11,48, whom Caiaphas caustically corrects, 11,49-50).

with John's characterization of the two sisters, it seems quite reasonable to suppose that he intends us to take Mary's expression of her thanks as an intelligent act as well as a strongly dramatic one. Nuria Calduch Benages comments that Mary performs a genuine *act of faith* comparable to her sister Martha's solemn *profession of faith* in 11,27 (14).

Moreover, there are surely a number of points of difference between the burial (and raising) of Lazarus and the burial and resurrection of Jesus that John intends us to note. For instance, Lazarus's face remains covered with a *soudarion* and he needs to be unbound (11,44); Jesus' rising is quite different (20,6-9). Lazarus has been dead for four days, and is assumed to be corrupting; Jesus rises early on the third day, and the allusion to the Scripture-text in 20,9 might well be to Ps 16,8-11, which declares that God will not allow his holy one to see corruption (cp. Acts 2,25-31 and 13,34-38). Mary's wiping off the ointment she has applied is yet another suggestion of the difference between the burial and raising of her brother and the burial and rising of the one she had addressed as "Lord" (*kyrie,* 11,32, cp. 11,21.27) and now so reverences. That the aroma of the ointment fills the whole house stands at least in contrast with the reference in 11,39 to the putrefaction of Lazarus (15). The suggestion that the aroma of the perfume is the fragrance of Christ dead and *risen* over the world (or within the Christian community) communicating life and salvation remains an attractive one (16). Nevertheless, the latter view is a nuance, and is not required for the essential exegesis of the passage as a burial-resurrection prediction.

Lastly, to take Mary's action as a prophetic announcement of Jesus' burial followed by his rising incorrupt makes good sense in the context of the narrative structure of John's Gospel. As I have argued elsewhere (17), the *narrative* structure of the Fourth Gospel is *tripartite* (1,19–4,54; 5,1–10,42; 11,1–20,29) although there is also a *bipartite* literary structure (1,19–12,50; 13,1–20,29) based on the distinction between the two kinds of *signs* (sc., those which Jesus works on things or on other persons, and that which he himself becomes as the crucified and risen Lord). A feature of the narrative structure is the repetition of key elements, like passion-exaltation predictions (3,14-17; 8,28; 12,23-33), in each part (18). It now appears that there is also a death / burial and resurrection prediction in each of the three narrative parts (and, naturally, in the first of the two divisions of the complementary, bipartite structure). The first is Jesus' prediction of the requested sign for his own prophetic action in the temple, namely, the

(14) N. CALDUCH BENAGES, "La fragancia del perfume en Jn 12,3", *EstBib* 48 (1990) 243-265, 254.

(15) Ibid., 264. J. BLANK, *Das Evangelium nach Johannes,* 1 Teil b (Düsseldorf 1981) 293.

(16) CALDUCH BENAGES, "La fragancia", 243, 265. Her arguments are more tempered and plausible than those set forth by F. MANNS, "Lecture symbolique de Jean 12,1-11", SBFLA 36 (1986) 85-110.

(17) C.H. GIBLIN, "The Tripartite Narrative Structure of John's Gospel", *Bib* 71 (1990) 449-468.

(18) Ibid., 463-464.

destruction and rebuilding in three days of "this sanctuary" (2,18-21). The second, appropriately set in a context of some hostility, in the discourse (10,1-21) following upon the cure of the man born blind, consists of his statements on laying down his life and taking it up again (10,17-18). The third instance, in the part of the narrative marked by the love between Jesus and his friends [19], is Mary's rubbing his feet with the ointment and then wiping it off with her hair.

Conclusion

John provides a unique account of the anointing of Jesus by Mary, the sister of Martha, at Bethany during a dinner that celebrated the raising of Lazarus. Approaching this text as a distinctive, Johannine narrative, one should reasonably construe Mary's twofold action, rubbing Jesus' feet with the copious amount of ointment and then wiping it off with her hair, as a prophetic action declaring his burial and his rising incorrupt. This interpretation is supported by Johannine comparisons between Mary and her sister Martha especially apropos of the circumstances of the raising of their brother, Lazarus. Finally, taking this episode as a burial-resurrection prediction fits quite well both with the *tripartite* (narrative) and the *bipartite* (sign-thematic) literary structures of John's Gospel.

Fordham University
The Bronx, NY 10458
USA

Charles Homer GIBLIN SJ

(19) Ibid., 458-459.

P.Oxy. 744.4 and Colossians 3,9

BDF states that the variant readings in P⁴⁶ with present subjunctive verb forms at Col 3,9 (μὴ ψεύδησθε) and 1 Cor 11,33 (ἐκδέχησθε) are "incorrect" (1). BDF apparently means that the present subjunctives are incorrect readings for the biblical texts, with imperative forms to be preferred (so the printed editions), but BDF may also mean that the subjunctives are grammatically incorrect Greek and should be seen as mistakes in P⁴⁶. The first conclusion does not necessarily imply the second. In fact, regardless of whether the present subjunctive variants are accepted for the biblical texts, one could in theory still make a plausible linguistic case for the present subjunctive readings at Col 3,9 and 1 Cor 11,33 in P⁴⁶.

At 1 Cor 11,33, even though the subjunctive is a significantly more difficult reading, and P⁴⁶ is an important early witness to the Pauline writings, the subjunctive would introduce severe grammatical difficulties. However, the second person plural present imperative and subjunctive forms are very similar, the difference here being only a single letter and vowel sound (long η and short ε). Thus, the second person plural subjunctive can in all likelihood be rejected at 1 Cor 11,33, probably as a simple scribal error (but see below).

Perhaps another explanation is needed for Col 3,9, however, where the present subjunctive form is negated to form a prohibition. The issues are two: whether the negated present subjunctive can be used as a prohibition in Hellenistic Greek, and if so whether it can be used as a prohibition in this New Testament text. The fact that the variant readings with the subjunctive are found only in P⁴⁶ (so far as my initial study can determine) suggests the realistic possibility that they reflect a tendency — if even slight — of this Alexandrian manuscript, if not of the entire Alexandrian manuscript tradition (2). No other manuscripts, so far as the standard editions bear record, attest to these variants at these places.

In order to determine the plausibility of the present subjunctive reading at Col 3,9, it must first be determined whether the present subjunctive could be used in this way in Hellenistic Greek. P.Oxy. 744 (first century BC), a 16-line papyrus found at Oxyrhynchus, contains a clear example of the negated present subjunctive in a prohibition at line 4: μὴ ἀγωνιᾷς (3). That the writer used the present subjunctive knowingly can be established.

(1) F. Blass–A. Debrunner, *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature* (trans. R. W. Funk) (Chicago 1961) § 364(3).

(2) I have not checked P⁴⁶ at all points, but am using the data as they are presented in BDF § 364(3). See G. Zuntz, *The Text of the Epistles: A Disquisition upon the Corpus Paulinum* (London 1953), on P⁴⁶. He does not mention this textual variant.

(3) See B. Mandilaras, *The Verb in the Greek Non-Literary Papyri* (Athens 1973) § 567. A. S. Hunt and C. C. Edgar in their edition of P.Oxy. 744, labeled P.Sel. 105, suggest the corrected reading of the aorist subjunctive, ἀγωνιάσῃς (Loeb papyri volume 1).

The text is not highly corrupt and does not reveal many examples of itacism or other forms of phonetic variation. The author does make one apparent "mistake", however, using the indicative mood form after ἐάν in the protasis clause that immediately follows the negated present subjunctive (ἐὰν ὅλως εἰσπορεύονται; lines 4-5). But the mixing of mood forms in protases of conditional clauses is found with increasing frequency in Hellenistic Greek, and in fact was not unknown in earlier Greek as well (4). Other conditional protases are found in lines 7-8, 8-9, 9-10, and 10, all with the 'textbook' mood form. More importantly, the writer of the papyrus knows the paradigm of the verb ἀγωνιάω, since he uses the negated aorist subjunctive in lines 13-14: ἵνα μὴ ἀγωνιάσῃς. A third negated subjunctive, also with an aorist tense form, occurs in lines 11-12. Several other features of the text are the use of subjunctives also in lines 5, 8, 9 (twice), and 10, and of imperatives in lines 3, 9-10, and 10 (twice). It is reasonable to conjecture that the writer of this text — written in Alexandria by a resident of Oxyrhynchus — used the negated present subjunctive as a part of his idiolect. It may well have been an acceptable means of creating a prohibition in some dialects of Hellenistic Greek, even if usage were regionally circumscribed, perhaps in Egypt (5).

The implications of this analysis suggest that one must not be too quick to dismiss μὴ ψεύδησθε at Col 3,9 as an "incorrect" reading in P46. First, this variant almost assuredly reflects at the least the idiolect or quite possibly the regional dialect of the manuscript copyist, as established above. Secondly, precedent for the use of the negated present subjunctive instead of the imperative in forming a prohibition may have been found in the fact that the negated aorist subjunctive was already the appropriate form to use in a prohibition with an aorist verb tense. As Mandilaras states, "The attestation of μή + present subjunctive is sufficient to make us reject the attempt of some editors to reform it according to the Attic norm. In fact, this construction is used by extension of the frequent μή with aorist subjunctive..." (6). Thirdly, a regularizing of the means of forming prohibitions may have been taking place in the idiolects or dialects of certain Hellenistic authors. Some language users may have regularized their Greek verbal systems by incorporating the negated second person present subjunctive into their paradigm of prohibitions, in line with use of the negated aorist subjunctive (7). That this tendency was in effect may be

(4) On this phenomenon in a third-century BC inscription (and with references to secondary grammatical literature), see S. E. PORTER, "Artemis Medeia Inscription Again", *ZPE* (in press).

(5) MANDILARAS, *Verb*, § 567, cites several other examples of the negated present subjunctive in the papyri, with several from Oxyrhynchus; all of the examples date from the third century AD on.

(6) MANDILARAS, *Verb*, § 568.

(7) On the semantic relation between the subjunctive and imperative mood forms, see S. E. PORTER, *Verbal Aspect in the Greek of the New Testament, with Reference to Tense and Mood* (Studies in Biblical Greek 1; New York 1989) chap. 4 and p. 109.

borne out by apparent increased instances of the negated present subjunctive in later papyri [8]. By extension, this analysis may give a shred of credibility to the less secure reading of the present subjunctive used in a commanding sense at 1 Cor 11,33. Once language users had begun to use the negated present subjunctive in a prohibitive sense, in conjunction with the widespread use of the aorist and present subjunctives for commands and prohibitions in the first person (so-called hortatory use), the major barrier may well have been crossed so that the present subjunctive could also be used in a commanding sense in the second person. At least this may have been the way the copyist of P46 used the present subjunctive in this instance. Fourthly, if Y.K. Kim's early dating of P46 to the late first century AD is correct [9], then the reading of the negated present subjunctive at Col 3,9 may be the original reading of the text in Egypt and may perhaps reflect the original MS reading. This reading was possibly eradicated from the MS by copyists attentive to Attic practice, rather than being simply the tendency of the manuscript copyist.

Department of Religious Studies
Trinity Western University
Langley, B.C. V3A 6H4 Canada

Stanley E. PORTER

(8) See MANDILARAS, *Verb*, § 567.

(9) Y.K. KIM, "Palaeographical Dating of P46 to the Later First Century", *Bib* 69 (1988) 248-257.

RECENSIONES

Vetus Testamentum

Herbert MÖLLE, *Genesis 15.* Eine Erzählung von den Anfängen Israels (Forschung zur Bibel 62). Würzburg, Echter Verlag, 1988. 412 p. 15 × 23,5. Kart. DM 56,—

Genesis 15 gehört zu den Stücken im Pentateuch, die sich einer überzeugenden Analyse und literarischen wie historischen Einordnung immer wieder entzogen haben. Das ist umso bedauerlicher, als sein theologisch bedeutsamer Inhalt (man sehe nur die Verbindung von Glaube und Gerechtigkeit oder die von Bund und Verheißung) bald zur Erhellung der uralten Anfänge in der sog. Väterreligion benutzt, bald als junges Zeugnis aus den Nöten der Exilszeit gewürdigt wird. Die Bereitschaft, dem Text wenigstens in Teilen ein hohes Alter und demzufolge eine lange Vorgeschichte zu attestieren, wird begünstigt von dem archaischen Eindruck, den die Bundesschlußzeremonie erweckt, von der dadurch suggerierten Annahme, man habe es hier mit einer gewachsenen Erzählung zu tun, und von der daraus erwachsenen Nötigung, neben dem Anfang der elohistischen Quelle einen jahwistischen oder gar vor-jahwistischen Grundbestand herausschälen zu müssen. Die in den letzten Dezennien wieder gewachsene Skepsis gegenüber der Plazierung dieses Textes an den Anfängen der Theologiegeschichte Israels wird vor allem genährt aus dem Unbehagen an der als Quellenkritik gehandhabten literarischen Analyse und aus traditionsgeschichtlichen Überlegungen, auf Grund derer die einen das änigmatische Kapitel im Strom dtn Theologie (Kutsch 1973), die anderen in deren Vorgeschichte (Perlitt: proto-dtn) oder in deren exilischer Nachgeschichte (H. H. Schmid; Anbar: dtr) beheimaten. Abgesehen von einer zunehmenden Tendenz zur Spätdatierung gleicht die *Forschungsgeschichte* zu Gen 15 einem Leipziger Allerlei. Kein Deutemodell, das nicht schon durchgespielt worden wäre, keine Kombinationsvariante, die nicht Verfechter fände! Die verwirrende Meinungsvielfalt läßt sich ein wenig gewaltsam und vereinfachend auf folgende idealtypische Modelle reduzieren:

1. *Längsschnitt* a) Kompilation paralleler Urkunden/Quellen: z.B. Kilian (1966) und Seebaß (1963; 1983), b) Ergänzung einer Grundschicht durch redaktionelle Bearbeitungen: z.B. Weimar (1989);

2. *Querschnitt* zwischen V. 1-6 und V. 7-21 (Ergänzungsmodell): z.B. Kaiser (1958) und Anbar (1982);

3. *Einheitlichkeit* unbeschadet von Erweiterungen vor allem im zweiten Teil): z.B. Lohfink (1967: vor-jahwistisch), van Seters (1975: dtr), vgl. Blum (1984: K^D), Ha (1989: exilisch, aber weder dtr noch priesterlich).

Offenbar ist alles möglich dem, der nur genug Phantasie hat. Als Regel läßt sich allenfalls erkennen, daß die Neigung zu literarkritischen Atomisierungen in dem Maße schwindet, in dem die Gründe für das Postulat hohen Alters unter den Händen zerrinnen. Wer sich anschickt, dieses um und umgestürzte Feld erneut zu bestellen, muß etwas Neues mitzuteilen haben, das den Text überzeugender als bisher zu erklären vermag. Das können veränderte Rahmenbedingungen, neuartige Beobachtungen am Text oder neue Schlußfolgerungen aus bekannten Sachverhalten sein; mit einer neuen Mischung der alten Karten allein ist den Problemen von Gen 15 schwerlich beizukommen.

Neu an der hier anzuzeigenden Arbeit ist zunächst ihr *Umfang*. Hatte Wellhausen seine Analyse noch auf knapp zwei Seiten vorgetragen, so bemüht M. allein im literarkritischen Teil 128 Seiten. Neu in der Forschungsgeschichte zu Gen 15 ist die Kuriosität der *Gesamtanlage* nach Art eines Methodenkataloges, so daß eine überdimensionale Proseminararbeit entstehen muß: "1. Literarkritische Analyse" (14-175). In sie ist ein Abriß der Forschungsgeschichte eingearbeitet (14-43), der von Delitzsch (1860) bis Scharbert (1986) rein chronologisch geordnet einfach Kurzreferate aneinanderreiht (befremdlicherweise fehlen die wichtigen Beiträge von Kraetzschmar 1896, Eerdmans 1908, Speiser 1964, Anbar 1982, Blum 1984 und de Pury 1975, der immerhin 35 S. dem Kapitel gewidmet hat). "2. Formkritische Analyse", jeweils mit Formen- und Strukturanalyse, Ziel und Horizont der literarkritisch ermittelten drei Schichten (176-228, auf S. 191, 198, 207, 220f. beigegebene Strukturskizzen erleichtern die Übersicht). "3. Gattungskritische Analyse" (229-267 — nicht im Gunkelschen Sinne). Der 4. Teil (268-374), "Versuch einer literaturgeschichtlichen Einordnung" genannt, führt auf traditions- und redaktionsgeschichtlichen Wegen zu Bestimmungen des jeweiligen historischen Ortes. Der Verf. tut (vor allem in der literarkritischen und Formenanalyse) alles, um durch umständliche und raumfüllende Beschreibungen formaler Sachverhalte, deren Pointe oft nicht erkennbar ist, jedes Lese-Vergnügen zu unterbinden.

Neu ist das Bedürfnis, eine *Übersetzung* mitzuteilen, die bewußt "nicht den Erfordernissen der deutschen Sprache" entspricht. Nutz und Frommen des dabei produzierten Gestammels für den nicht des Hebräischen Kundigen bleibt verborgen. Der geneigte Leser urteile selbst: "Nicht fürchte dich, Abram, ich ein Schild dir" (380) oder "und es geschah die Sonne zu gehen" (382).

Neu an den *Ergebnissen der Arbeit* ist das konsequent ausgearbeitete redaktionsgeschichtliche Erklärungsmodell unter Voraussetzung eines Längsschnittes (s.o. 1b). M. rechnet mit einer Grundschicht und zwei größeren Bearbeitungen. Literargeschichtlich steht er insoweit im Trend der Spätdatierung, als sich ihm gerade die Teile des Textes, die traditionellerweise zu den ältesten gerechnet werden, als die jüngeren darstellen. Die *Grundschicht* umfaßt V. 1a* (ohne "im Gesicht")bc.3a-c.4ab.5a-g.6ab. 13a-f* (ohne "400 Jahre").16ab.18a* (ohne Redeeinführung). Es handle sich um einen "in eine konstruierte Erzählform gekleideten theologischen Traktat" (232), der auf den "Bund Jahwes mit Abraham" als programmatischen Auftakt eines größeren Erzählzusammenhangs ziele, ohne Land

und Nachkommenschaft zu thematisieren. Sein Horizont reiche bis in die sog. "Bundesschicht" in Jos 24, so daß in der Grundschicht der Beginn einer Traditionsliteratur mit hexateuchischem Profil mittelpalästinischer Provenienz neben J erkennbar werde. Sie stamme aus der Zeit zwischen Jesaja und dem Dtn von einem Verfasser, der prophetischen Kreisen nahesteht.

Eine *erste Bearbeitung* wird greifbar in V. 1a ("im Gesicht").9a. 12b.18ab* (ohne die euphratische Ausdehnung des Landes); sie habe ein ihr vorgegebenes Fragment eingefügt (V. 9b-12a.c*.17a-e). Sie verlagere die Gewichte vom "Bund" als Ausdruck eines Wechselverhältnisses auf das Land als neuen Höhepunkt und auf die Nachkommenschaft Abrahams und interpretiere die Berit durch die Zufügung von V. 18b in einen Ausdruck der Selbstverpflichtung Gottes um. Das weise auf eine Situation, in der der Besitz des Landes gefährdet sei und die Erfahrung eigener Ohnmacht nach göttlichem Engagement rufe. Diese Bearbeitung sei wegen des Bezugs auf den Väterschwur proto-dtn. Unter Joschija habe V. 18b eine Erweiterung um die Grenzangabe, in spätexilischer Zeit um die Völkerliste V. 19-21 erfahren.

Auf eine *zweite Bearbeitung* gehen V. 1d.2a-d.4cd.7a-8c.13f*-15b zurück. Sie wolle "dem Rechtsanspruch derer zur Geltung verhelfen, die derzeit offenbar nicht im Besitz 'dieses Landes', ja nicht einmal in diesem Land sind" (261), und stamme aus dem Exil. Traditionsgeschichtlich bewege sie sich in einem "merkwürdigen Überschneidungsfeld von P und Dtr(G) mit z.T. sehr auffälligen Affinitäten zu Ezechiel und Deutero-Jesaja" (292).

Die *Tragfähigkeit dieser Erklärung* der Genesis von Gen 15 hängt entscheidend von der literarischen Analyse ab. Die Argumente pro und contra sind dem Verf. bestens bekannt. Die Entscheidungen fallen an dem Gewicht, das man den einzelnen Argumenten zuerkennt. Ihre Überprüfung kann hier nur an ausgewählten Schaltstellen erfolgen, die für die redaktionsgeschichtlichen Konzequenzen wichtig sind, die der Verf. zieht.

1. Vorab sei ein Problem benannt, das die methodischen *Voraussetzungen der Analyse* betrifft: M. behandelt den Text literarkritisch wie eine gewachsene Erzählung und unterwirft ihn einer entsprechenden Erzähllogik, obwohl er die auf diese Weise gewonnenen Schichten in der nachfolgenden Gattungskritik allesamt zu Recht (man sehe nur das Verhältnis von Reden zu Handlungselementen!) als "konstruierte (!) Inhaltserzählungen" bestimmt (231, 245, 250). Diese formgeschichtliche Einsicht hätte das Gewicht des klassischen literarkritischen Instrumentariums von Spannungen und Doppelungen und die unbewußte Erwartung einer einsträngigen Thematik relativieren müssen. Die Argumentation mit der Disparatheit von Inhalten (43 u.ö.) muß bei einem "theologischen Traktat" (232) ins Leere gehen, der doch gerade an einer bestimmten Kombination verschiedener Inhalte interessiert ist, z.B. an "diesem Land" (V. 18b) als Abrahams Lohn (V. 1d) und an Abrahams Samen (V. 5.18b) als legitimen Erben (V. 4) eben dieses Lohnes. Aufgabe kritischer Exegese ist es, die in jener besonderen Kombination waltende Sachlogik zu entfalten, statt den Text nach dem für Logik gehaltenen eigenen Vorurteil zurechtzustutzen.

2. Daß der Inhalt des theologischen Traktats und die hier 'erzählte Welt' die normale Allerwelterfahrung übersteigen, zeigt der Text schon zu Beginn damit an, daß alles Reden und Geschehen dieses Kapitels sich "im Gesicht" vollziehen (V. 1a*). Damit werde Abraham aus dem tatsächlich ablaufenden Geschehen herausgenommen und die (indirekte) Zeitangabe von V. 5d neutralisiert, wie M. richtig feststellt (110). M. weist diese Stilisierung in V. 1 als störend (83) seiner zweiten Schicht zu, weil die "potenzierte Weise der Vermittlung" durch Wort im Gesicht merkwürdig sei (49). Was der Exeget für merkwürdig hält, ist indes literarkritisch nicht ohne weiteres relevant, vor allem dann nicht, wenn die Merkwürdigkeiten mit den Textinhalten zusammenhängen können. Durch die Stilisierung als Vision (V. 1) und als Inkubation in der Vision (V. 12*) wird das Ungeheuerliche des Schwurritus, dem sich hier — im AO wie im AT völlig singulär — die Gottheit selbst unterzieht, überhaupt erst erzählbar. Im übrigen verschwindet die "Störung" nicht, wenn man sie einer Bearbeitungsschicht zuweist. Mit alledem stehen jedoch schon die Rekonstruktion einer Grundschicht und deren Profil durch M. überhaupt auf dem Prüfstand.

3. Für das Gesamtgefüge des Kapitels ist die *Zusage "sehr großen Lohnes"* (V. 1d) konstitutiv. Indem V. 1d unbestimmt läßt, worin der Lohn besteht, erscheinen die V. 2-6 als Zwischenthema, so daß der Lohn ganz sachgerecht erst nach der Überwindung der Einwände Abrahams (V. 2-6) mit dem durch göttlichen Eid unbezweifelbar versicherten Landbesitz konkretisiert wird (V. 7ff.). M. bricht dagegen V. 1d heraus; eine literarkritische Begründung sucht man vergebens. Die Interpretation von V. 1d als "Zusage von etwas" gegenüber V. 1c als "Selbstzusage" kann schwerlich als solche gelten. M. argumentiert vom nachfolgenden Kontext her: V. 2 rekurriere "nur auf die Zusage von שכר" (83), während V. 3 als Einwand auf den gesamten V. 1 verstanden werden könne. Das aber berechtigt keinesfalls dazu, V. 1d aus dem Zusammenhang herauszulösen! Doch trifft schon die Voraussetzung nicht zu, V. 3 reagiere auf den gesamten (!) V. 1 (62). M. versteht V. 3 m.R. als Einwand. Wie soll aber die Klage über fehlende Nachkommen als Einwand gegen die Zusage wirken, für Abraham (! so M.) Schutz sein zu wollen (gegen S. 61)? Als unmittelbare Reaktion auf die Schutzzusage wirkt V. 3 wie eine Metabasis. Außerdem setzt die Dringlichkeit eines leiblichen Erben voraus, daß etwas (!) zu erben ist. Auch V. 3 setzt also in jedem Falle die "Zusage von etwas" voraus, was ohne eigene Nachkommenschaft als Erben eine sinnlose Gabe bleiben müßte. Das kann sich nicht auf die Selbstzusage "ich bin dein Schild", sondern nur auf die Lohnzusage von V. 1 beziehen. Die Integrität von V. 1d ist der stärkste Einwand gegen alle Lösungen, die mit einem literarischen Querschnitt arbeiten.

4. Mit V. 1d hängt V. 2 aufs engste zusammen. *V. 2 und V. 3* erscheinen aber als klassische Dubletten, die eine literarkritische Lösung im Längsschnitt suggerierten. Da M. nicht mit unabhängigen Quellen, sondern mit Bearbeitungsschichten rechnet, kommt alles auf das Verhältnis beider Verse zueinander an: Wer bearbeitet wen? Das ist bei schmaler Textbasis stets schwer zu beantworten, in diesem Falle aber noch schwieriger, weil V. 2e (und vielleicht schon d) unheilbar verderbt ist. Die Übersetzung von V. 2d "und Erbe (!) meines Hauses..." (380) verdankt sich reiner Phantasie, ge-

speist aus V. 3. Folgende Beobachtungen sprechen gegen M. weit mehr für die klassische Lösung, V. 3 habe V. 2 'bearbeitet'.

a. V. 2ab knüpfen an V. 1d harmonischer an als V. 3; der aber liest sich besser als eine Entfaltung der Einwände von V. 2 (gegen S. 61, 63): V. 3b kombiniert V. 2b+c, so daß Gott selbst als Verursacher der Kinderlosigkeit erscheint; außerdem liest V. 3b die Kinderlosigkeit Abrahams auf dem Hintergrund der Nachkommensverheißung und weitet entsprechend auf זרע aus; V. 3c kombiniert V. 2c+d und deutet die mehrdeutige Wendung "kinderlos gehen" aus V. 2c eindeutig auf die Situation bevorstehenden Todes, was zwanglos auf das Leitwort "erben" führt.

b. Es ist wahrscheinlicher, daß die Wendung "der Sohn Mescheqs meines Hauses (?)" aus V. 2d nach der Feststellung der Kinderlosigkeit in V. 2c durch V. 3 als fremder Erbe (s. V. 4) gedeutet wurde, als umgekehrt V. 2d als Bearbeitung von V. 3 verständlich gemacht werden kann.

c. V. 3 ist überdies vollständig (gegen Anm. 225 auf S. 60) mit Material aus dem Kontext formuliert: בן ביתי, נתן לי, und die 2. Pers. stammen aus V. 2; ירש aus v. 4 und זרע aus V. 5. Das legt eine Beurteilung von V. 3 als Glosse nahe.

d. Alle Teile von V. 1.2a-d.4.5 ordnen sich einer spannungs- und wiederholungsfreien Gedankenbewegung ein: Zusage von Schutz und Lohn / Einwand mit Kinderlosigkeit und fremdem (Nachfolger) / Beseitigung des Einwandes mit den Zusagen legitimer (Leibeserben) und unzählbarer Nachkommen. V. 3 dagegen weitet V. 2 aus und interpretiert.

e. Daß Beide Verse "recht verschiedene Interessen" verfolgen (64), kann man schwerlich sagen, vor allem dann nicht, wenn man sieht, daß nicht nur V. 2, sondern auch V. 3 der Lohnzusage von V. 1d bedarf.

5. M. sucht die Textbasis für seine zweite Schicht zu vergrößern. Fündig wird er in V. 4. Während V. 4b auf V. 3c antworte, wehre *V. 4cd* die Folgen aus V. 2c ab, so daß dieses Stück "gewissermaßen als Doppelung, jedenfalls als keineswegs notwendig" gelten müsse (83). Nun ist das, was ein Ausleger an einem Text nicht für notwendig hält, noch nie ein seriöses literarkritisches Argument gewesen, weil es viel zu leicht mit den Notwendigkeiten verwechselt wird, die der Bestätigung der eigenen Vorurteile dienen. Auch zeigt M. mit "gewissermaßen" an, für wie schwach begründet er selbst die Beurteilung als Doppelung hält. Sie ist m.E. völlig haltlos. Denn alle Teile von V. 4 lassen sich sowohl auf V. 3 als auch auf V. 2 adversativ beziehen, da in beiden Versen mit "der (nicht: ein — so S. 60, 380) Sohn ... meines Hauses" der Sachverhalt erscheint, den V. 4 im ganzen abwehrt. Eine ausdrückliche Stichwortverbindung ("erben") besteht zudem nur zwischen V. 4 und V. 3, doch kann man auch in V. 2de eine Aussage über den (fremden) Erben vermuten, da das seltene Wort ערירי in Jer 22,30 einen erbrechtlichen Sinn hat. Eine literarkritische Aufteilung in V. 4 läßt sich also nicht erweisen. Doch sind selbst unter der Voraussetzung der Analyse von M. die weitreichenden Schlußfolgerungen auf S. 173f. nicht zu halten; denn schon die angebliche "Grundschicht" ist in den V. 3-4b daran interessiert, fremde Erben auszuschließen und so die Nachkommenschaft Abrahams hinsichtlich der Erbbrechtigung zu definieren.

6. Weitreichende Folgerungen zieht M. aus seinem Verständnis von *V. 6*. In v. 6a begegne (anders als in V. 2b) ein Erzvater, der "noch nicht auf eine schon längst geklärte Beziehung zu diesem Jahwe zurückblicken kann, sondern in v. 6a gerade darangeht, sein Verhältnis zu diesem Gott, der sich ihm zusagt, festzulegen" (78). Mit anderen Worten: Abrahams Glaube in V. 6a ist das aktuelle Ergebnis von V. 5. Weil V. 6 die "Entstehung des wechselseitigen Verhältnisses zwischen diesem Gott und Abram" (116) biete, können V. 7-8 nicht zu derselben Schicht gehören, setzen sie doch eine Vorgeschichte Abrahams mit seinem Gott voraus (85ff.). Vielmehr schließe V. 13 (und V. 16) unmittelbar an V. 6 an und nehme die Zukunft dieses Wechselverhältnisses in den Blick (116f.), dessen Anfang in V. 18a ausdrücklich als "Bundesschluß" qualifiziert werde (171): "Das mit v. 1c und v. 6a gegebene wechselseitige Verhältnis bringt v. 18a mit ברית = Bund auf den Nenner" (160). All diese Schlüsse beruhen auf einem Verständnis von V. 6, das sich einem grammatischen Irrtum verdankt. M. behandelt V. 6a als Narrativ, obwohl dort *w*-Ak vor Narrativ in V. 6b steht. Nach Ges.-K. § 112ss werde so "ein längeres (!) oder sogar beständiges (!) Verharren in einem vergangenen (!) Zustand" ausgedrückt. V. 6a will also nicht sagen, daß Abraham erst auf Grund von V. 4-5 glaubt (dann hätte er mit dem Narrativ formuliert sein müssen wie Ex 14,31; Jona 3,5), sondern daß Abrahams beständiges Glauben an Jahwe Voraussetzung und Hintergrund für V. 6b ist (zu V. 6 s. jetzt R. Mosis in: *Die Väter Israels* [FS. J. Scharbert; Stuttgart 1989] 225). Damit fällt die theologisch weitreichende Interpretation der Grundschicht als Begründung des Gottesverhältnisses Abrahams durch einen Bundesschluß in sich zusammen.

7. Weil V. 6a eine Vorgeschichte Abrahams mit seinem Gott nicht ausschließt, sondern geradezu voraussetzt, bleibt von M.s Einwänden gegen die Fortsetzung der Grundschicht durch *V. 7-8* nur der äquivoke Gebrauch der Wursel ירש, der einen Anschluß (?) von V. 7 an V. 2, nicht aber an V. 6 nahelege (89, 91). Indes stört M. die Reibung mit ירש = erben in V. 4cd, was er derselben Schicht zuschreibt, nicht. Es stört ihn m.R. wenig; denn der doppeldeutige Gebrauch eines Leitwortes dürfte Stilmittel sein. Außerdem findet sich das Thema "erben" der Sache nach auch in V. 2. So spricht also nichts gegen eine Fortsetzung der "Grundschicht" in V. 7-8. Auch die solenne Selbstvorstellung in V. 7 kann nach der Zäsur, die V. 6 darstellt, kaum befremden. Vor allem aber ist das Thema "Land" in V. 7-8 über die Lohnzusage von V. 1d von vornherein in das Gesamtgefüge integriert.

8. Gehören die V. 7-8 zur Grundschicht, muß auch die Einlösung der Vergewisserungsfrage in V. 8 in ihr erzählt worden sein. Weil die V. 13-16 nicht als Antwort auf die Vergewisserungsfrage von V. 8 gelesen werden können (so m.R. 113f.), bleiben dafür nur V. 17-18*. Diese Einlösung bedarf jedoch einer Vorbereitung. Die findet sich im Grundbestand von *V. 9-12**. Den scheidet M. indes zusammen mit V. 17 als eine dritte Schicht sowohl von V. 1.3-6 als auch von V. 2.7-8 ab. Gründe für diese Abtrennung von V. 9-12.17 bringt M. in der Analyse nicht bei; Hinweise auf Kilian und Weimar ersetzen schwerlich Gründe (172, Anm. 480). Wie schon zu V. 4cd räsoniert er lediglich auch hier gegen den Text: Die V. 9ff. seien kein angemessener Aufwand als Antwort auf die Frage Abrahams in V. 8 (150f.).

Das kann man nur sagen, wenn man — anders als der Text es nahelegt — von vornherein die in V. 17 erzählte Schwurhandlung Gottes als Antwort auf die Vergewisserungsfrage ausschließt. Wer bestimmt eigentlich, was angemessen ist?

9. Zu *V. 18* referiert M. (151-155) zutreffend die einschlägigen Beobachtungen, die V. 18 als abschließende Antwort Jahwes auf die Zeichenbitte Abrahams in V. 8 erscheinen lassen, um sie alsbald abzuweisen. Gegen diesen Zusammenhang spreche die "ganz unterschiedliche Interessenlage" (156) in V. 7.8 (Abraham wird das Land besitzen) und V. 18b (Abrahams Samen wird es besitzen). M. verkennt dabei völlig die völkergeschichtliche Perspektive in Gen 15; geht es doch beim Erzvater stets um das im Ahn beschlossene Volk. Das zeigen gerade die auffälligen Formulierungen in V. 7, die Abrahams Weg ins Land als eine Vorwegnahme von Exodus und Eishodos Israels erscheinen lassen. Der Perspektivenwechsel erklärt sich damit, daß V. 7-8 zur Erzählebene gehören, V. 18 dagegen zur Deuteebene für die Leser (so schon Gunkel, 182, den M. sogar zitiert, allerdings ohne die Pointe zu sehen).

Müßte *V. 18b* wegen seiner Stichwortverbindung ("Samen") nicht wenigstens mit der in V. 3.5 greifbaren Grundschicht (nach M.) zusammengehören? M. weist diese Konsequenz ab: Die "Direktheit" von V. 18b stehe "in einem Gegensatz zu v. 16a.b (was nach M. ebenfalls zur Grundschicht gehört), der die Vorgänge im Zusammenhang mit der Rückkehr der Nachkommen des Abram sehr zurückhaltend umschreibt" (158). Ganz abgesehen davon, daß beide Verse keine Dubletten sind und daß sich V. 16 (Rückkehr) und V. 18b (Übereignung des Landbesitzes) sehr wohl in einer Abfolge vorstellen lassen, kann sich das Geschmacksurteil von M. allenfalls gegen eine Zusammengehörigkeit von V. 16 mit V. 18b, nicht jedoch von V. 18b mit V. 3.5 richten.

Schließlich weist M. eine literarische Verbindung von *V. 18a* mit der Theophanieschicht V. 9ff. ab. Gegen sie spreche die terminologische Differenz von כרת V. 18a und בתר V. 9 (156f.). M. übersieht indes, daß der einzige atl. Paralleltext zum Zeremoniell ebenfalls mit beiden Wurzeln formuliert (Jer 34,8.15.18). Die terminologische Differenz muß traditionsgeschichtlich, nicht aber literarkritisch geklärt werden und dürfte auch mit dem Perspektivenwechsel zusammenhängen.

M. jongliert mit verschiedenen Zuweisungen der beiden Halbverse, ohne auch nur ein einziges Argument gegen die innere Integrität von V. 18 beizubringen. Hier wird Willkür zur Methode. Kein Wunder, daß M. im Fortgang mit der Lösung von Problemen beschäftigt ist, die er zuvor selber geschaffen hat. Dazu gehören das auf den verschiedenen Ebenen angeblich unterschiedliche Verständnis von V. 6b und V. 18a. Bei V. 6 verwundert das geringe Problembewußtsein und die völlig unzureichende Diskussion abweichender Meinungen. Bei V. 18a verwundert die Argumentation: "Wenn nun aber in Gen 15 beide Bedeutungen von ברית (gemeint ist: *berit* als wechselseitiges Verhältnis in V. 18a und als Akt der Selbstverpflichtung in Verbindung mit V. 18b) literarisch greifbar sind, dann ist eine literarkritische Scheidung unumgänglich" (171, Anm. 479). Die Voraussetzung dieses Schlußverfahrens wird aber erst greifbar, wenn man zuvor (!) V. 18a von 18b schon isoliert hat!

Die Prüfung der literarkritischen Basis ist an den entscheidenden Stichproben zu einem negativen Ergebnis gekommen. Die redaktionsgeschichtliche Erklärung der Entstehung von Gen 15 durch M. beruht auf methodisch fragwürdigen Analysen und kann deshalb nicht überzeugen. Da M. keine durchschlagenden Argumente gegen die Integrität der Gelenkstücke des Kapitels vorgebracht hat, empfiehlt es sich, an der literarischen Einheit von V. 1-2.4-6.7-8.9-12*.17.18aba festzuhalten. Vielen Einsichten, die M. für die literaturgeschichtliche Einordnung der 3. Schicht mitteilt, kann man jedoch zustimmen, wenn man sie auf den Gesamttext bezieht. Richtig ist m.E., daß der Text hinsichtlich der Ausdehnung des Landes mehrfach erweitert worden ist (V. 18bb.19.20f.) und daß der Geschichtsvorblick (V. 13-16) ursprünglich schwerlich mit dem Schwurzeremoniell zusammengehört hat. Diese Einsichten sind allerdings alles andere als neu.

Zum Schluß seien auf der Basis der Analyse M.s zwei Rückfragen an die innere Wahrscheinlichkeit der redaktionsgeschichtlichen Rekonstruktion gestellt.

1. Wäre es für die 1. Bearbeitung nicht einfacher gewesen, die Schwurhandlung (V. 17-18) mit ihrer Vorbereitung (V. 9-12) geschlossen *nach* den Geschichtsvorblick (V. 13-16) zu stellen? Weil der Geschichtsvorblick jetzt die Schwurhandlung unterbricht, ist es m.E. einsichtiger, in ihm eine Ergänzung zu vermuten, als umgekehrt den Geschichtsvorblick zur Grundschicht zu rechnen.

2. Auf S. 260f. sieht M. sein Drei-Schichten-Modell dadurch bestätigt, daß die Schichten auf unterschiedliche Weise das Thema Land behandeln. V. 18 sei im Rahmen der 2. Schicht von der Frage bewegt, ob Abrahams Nachkommen dieses Land behalten (נתן), während V. 4cd im Rahmen der 3. Schicht die Frage bewege, ob die Nachkommenschaft Abrahams ihren zustehenden Anteil am Land auch bekomme (ירש). Zieht nicht V. 18 in der Abfolge des Textes viel eher die Konsequenz aus V. 4? Erst nachdem festgestellt worden ist, wer legitimer Erbe Abrahams ist, kann ihm das Erbe unbezweifelbar zugeschworen werden.

Blick man nach diesem neuerlichen, aber keineswegs letzten Versuch auf die lange Forschungsgeschichte zu Gen 15, ergreift einen Resignation und Ratlosigkeit. Stand nicht jeder altorientalische Omendeuter auf methodisch festerem Boden als solcherart Vermutungswissenschaft, Exegese genannt?

Tieckstraße, 17
D-0-1040 Berlin

Matthias KÖCKERT

William L. HOLLADAY, *Jeremiah 2. A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah. Chapters 26-52.* (Hermeneia. A Critical and Historical Commentary on the Bible). Minneapolis, Fortress Press, 1989. XXXI-543 p. 21 × 24

Il secondo volume dell'importante commentario a Geremia curato da W. L. Holladay per la Collana Hermeneia ricalca esattamente le modalità del primo, che abbiamo già avuto occasione di presentare (*Bib* 69 [1988]

430-434); riteniamo quindi giusto limitarci quasi esclusivamente alla *Introduzione* (1-95), che per ragioni editoriali ha subito un'anomala collocazione.

Questa Introduzione comprende tre sezioni di ineguale lunghezza. La *prima* (2-10) si occupa del testo del libro di Geremia: è una presentazione chiara dello *status quaestionis*, riguardante il testo ebraico massoretico e quello delle antiche versioni. Viene particolarmente sottolineata l'importanza della traduzione greca della LXX, anche sulla base dei frammenti ebraici trovati a Qumran (4QJer^{b}), che appoggiano tale tradizione testuale.

La *seconda* sezione (10-24) tratta dei problemi di critica letteraria, tracciando una storia della formazione del libro di Geremia. L'autore ritiene tra l'altro possibile determinare il contenuto del primo e del secondo rotolo (capp. 1–25), che, stando al racconto di Ger 36, il profeta avrebbe dettato a Baruch: nel primo sarebbero raccolti gli oracoli pronunciati nella speranza di convertire il popolo; nel secondo invece avremmo le parole che predicono una ineluttabile sciagura. Holladay riconosce che «any reconstruction of either the first or the second scroll is to some degree conjectural» (16), e si accontenta di presentare delle «suggestions that appear to me at least plausible» (17); noi riteniamo però che, nel suo modo di procedere, l'elemento congetturale prevalga su dati storici affidabili. Notiamo che, nel corso del commentario, la criteriologia usata per la critica letteraria appare piuttosto fluida; si fanno valere ragioni di somiglianza di contenuto e persino isolati fenomeni retorici (come la inclusione) quali argomenti per assegnare certi testi ad un determinato strato letterario (ad esempio, 157-158). Appartiene forse ad un vezzo stilistico il frequente ricorso alla formulazione ipotetica; ma quando leggiamo frasi come «if the analysis of quotations here is correct» (158), «if that formula belongs to the strophe» (159), «if that event took place ... and if the buying... and if the proclamation... and if the new covenant...» (161), ecc. non possiamo non interrogarci sulla massa di ipotesi, più o meno plausibili, sulle quali regge l'edificio interpretativo.

La *terza* ed ultima parte è la più lunga (25-95) e la più eterogenea; sotto il titolo generico «The Prophet Jeremiah», sono infatti raccolti quattro paragrafi che trattano argomenti disparati. Il paragrafo A (25-35) è consacrato alla vita e all'epoca di Geremia; vengono qui riprese le tesi già elaborate in *A Chronology of Jeremiah's Career* (I° volume, 1-10) sulla data di nascita del profeta (il 627, il 13° anno di Giosia), e sulla settennale lettura della legge (in conformità alla norma di Dt 31,9-13) che costituirebbe il quadro delle «contro-proclamazioni» profetiche di Geremia, dal 622 al 587. A noi pare che tale schematismo sia inverosimile; ne risulta che le datazioni dei passi di Geremia proposte nel commentario hanno una precisione del tutto artificiale (ad esempio, 161, 165-167, ecc.). Il paragrafo B (35-70) raccoglie «the sources on which Jeremiah drew»: in pratica, si passano in rassegna i diversi libri della Bibbia che hanno dei rapporti lessicali e tematici con il testo di Geremia. Per quanto concerne il Deuteronomio, Holladay pensa che Geremia dipenda da un Proto-Deuteronomio; il profeta avrebbe poi influenzato una successiva edizione dello stesso libro. Qualcosa di simile è detto anche per il Salterio. Il paragrafo C (70-80) ha per tema «la persona e la proclamazione di Geremia», e illustra soprattutto la teologia del profeta; piuttosto limitato lo studio del linguaggio

proprio di Geremia (75-78). Infine l'ultimo paragrafo D (80-95) delinea «the impact of Jeremiah on his own and later generations», viene cioè suggerita una *Wirkungsgeschichte* del nostro profeta fino al Nuovo Testamento.

Il secondo volume termina con una bibliografia essenziale (447-461), suddivisa in diverse rubriche, che viene a completare i dati bibliografici, molto abbondanti, premessi al trattamento dei singoli brani. Abbiamo poi gli Indici: dei passi biblici (indice così completo da chiedersi se sia veramente utile: 463-523), degli autori (524-538) e dei soggetti (quest'ultimo purtroppo assai misero: 539-541).

Via della Pilotta, 25
I-00187 Roma

Pietro BOVATI

R. SCORALICK, *Trishagion und Gottesherrschaft*. Psalm 99 als Neuinterpretation von Tora und Propheten (SBS 138). Stuttgart, Katholisches Bibelwerke, 1989. 124 p. 21,5 × 13,5. DM 26,80

Il libro in esame affronta il Salmo 99, incentrato sul tema della regalità e santità di YHWH. Si tratta di un Salmo generalmente poco studiato, che R. Scoralick situa in epoca post-esilica mostrandone l'unità artistica e l'originale reinterpretazione di elementi tradizionali antichi. Lo studio si snoda attraverso cinque capitoli.

Nel Primo Capitolo vengono esaminati i primi tre versetti del Salmo. L'analisi è molto accurata e permette all'Autrice di risolvere i vari problemi testuali e sintattici che vi compaiono (ad esempio, *yōšēb kᵉrûbîm*, interpretato come titolo divino e secondo soggetto del verbo *mālāk*; l'hapaxlegomenon *tānûṭ*, da una radice *nwṭ* attestata anche in ugaritico nella forma *nṭṭ*; senso iussivo dei verbi, ecc.). La tematica del v. 1 è ripresa nei vv. 2 e 3, che rappresentano un punto di riferimento per i diversi elementi strutturali del Salmo. La funzione programmatica di questi primi versetti si presenta così sia a livello contenutistico, aprendo ai temi delle due strofe del Salmo, sia a livello formale, consentendo all'Autrice di formulare una nuova proposta di strutturazione del Salmo.

Ecco allora il Secondo Capitolo, in cui è discussa appunto la struttura che, dopo l'introduzione dei vv. 1-3, presenta una suddivisione in due strofe: vv. 4-5 e vv. 6-9. Termina questo capitolo un breve excursus sul rapporto con il testo di Is 6 a cui, secondo R. Scoralick, il Salmo fa esplicito riferimento.

Il Terzo Capitolo studia la prima Strofa (vv. 4-5), discutendo in particolare e con molta cura il v. 4 con i suoi problemi testuali e le varie proposte di interpretazione. L'Autrice propende per la soluzione che assume la frase nominale *mišpāṭ 'āhēb* come predicato di *wᵉʿōz melek*. La traduzione proposta è perciò: «Und die Stärke des Königs ist es, dass er das Recht liebt».

Oggetto del Quarto Capitolo è la seconda Strofa (vv. 6-9), punto culminante del Salmo. Grande spazio è dato al v. 6, di cui viene fatto uno stu-

dio molto accurato. In tale versetto, Mosè viene presentato, in modo originale e sorprendente, come sacerdote. Questo risulta molto importante per la comprensione del senso di tutta la strofa, in cui la primitiva storia di Israele è rivista in una luce particolare ed insolita.

Il lavoro termina con il Quinto Capitolo, che riorganizza le conclusioni e puntualizza la prospettiva teocentrica del Salmo e la sua peculiare forma di rilettura, in tempo post-esilico, del Pentateuco e dei profeti anteriori. In esso, la storia del popolo, con particolare interesse all'istituzione sacerdotale, viene rivisitata e riassunta in un'opera originale che fonda la regalità di Dio in Sion. Tale signoria divina supera però i confini d'Israele e si presenta con un carattere salvifico universale che includerà tutte le nazioni, nel riconoscimento tremante e nella lode.

Il libro presenta elementi di grande interesse. Innanzitutto, va segnalata l'accuratezza dello studio testuale e soprattutto l'atteggiamento metodologico soggiacente. I versetti problematici presenti nel Salmo vengono risolti lasciando il testo come è, senza indulgere a facili correzioni ed emendamenti (cfr. in particolare le difficoltà sopra segnalate per i vv. 1-3 e 4).

Tale assunzione integrale del Testo Massoretico è una decisione di fondo cui l'Autrice resta fedele anche a livello ermeneutico più globale, così da offrire una interpretazione del Salmo che ne riscopre l'unità nella ricchezza di articolazioni (si pensi invece, ad esempio, al commento di Kraus, in cui l'Autore insiste sull'impressione di frammentarietà e sulla difficoltà di una ricostruzione e organizzazione coerente del testo in questione: cfr. H.-J. Kraus, *Psalmen* [BK XV/2; Neukirchen-Vluyn ^{5}1978] 850-851).

La scelta metodologica di R. Scoralick è dunque importante e si rivela feconda. L'approccio al Salmo è multiforme e si avvale di competenze linguistiche, conoscenza e utilizzo dialogico degli studi precedenti, sforzo interpretativo ed elaborazione semantica. I singoli elementi del testo e gli eventuali problemi da essi posti sono visti sia nella loro particolarità che nella loro relazione con l'insieme, nel rispetto del Salmo come opera letteraria integra e coerente. In tal modo, con una lettura sincronica del testo nella sua forma finale, superati i limiti angusti della critica letteraria, si giunge a una comprensione globale del Salmo e si può arrivare a coglierne le varie implicazioni teologiche.

Resta da segnalare l'importanza che nell'opera di Scoralick assume la datazione del testo in esame, dal momento che essa condiziona la comprensione del rapporto del Salmo stesso con Is 6,3 e l'interpretazione soprattutto dell'ultima strofa. L'Autrice, come già detto, situa il Sal 99 in periodo post-esilico, contro l'opinione più diffusa che lo considera più antico (cfr. in particolare, G. Ravasi, *Il libro dei Salmi.* Commento e attualizzazione, vol. II [Bologna 1985] 1038-1039). La lettura che ne consegue è certamente suggestiva e mostra una sua coerenza che la rende verosimile, ma rimane un certo margine di incertezza, tipico di un'operazione sempre molto problematica quale la datazione di un testo poetico il cui contesto storico non è più rintracciabile.

Piazza della Pilotta, 4 Bruna COSTACURTA
I-00187 Roma

Leslie C. ALLEN, *Ezekiel 20–48* (Word Biblical Commentary 29). Dallas, Word Book Publisher, 1990. XXVIII-301 p. 15,5 × 23,5

A.s Kommentar zu Ez 20–48 schließt in der Reihe Word Biblical Commentary an den Kommentar zu Ez 1–19 von W.H. Brownlee an. Er bietet jedoch nicht einfach eine Fortsetzung dazu, sondern eine im methodischen Ansatz wie in den Ergebnissen völlig eigenständige Auslegung.

Nach der vorangestellten *Main Bibliography* informiert die *Introduction* zusammenfassend über die Person des Propheten Ezechiel sowie über die thematischen Strukturen, die Redaktionsgeschichte und die textkritischen Probleme des Ezechiel-Buches (= EB). Der Kommentar-Teil (*Text and Commentary*) bietet eine abschnittsweise Interpretation von Ez 20–48. *Indexes* zu zitierten Autoren, wichtigen Sach-Themen und biblischen Texten schließen das Werk ab.

Methodisch vertritt A. einen "mediating approach", der die Fragestellungen des "historical approach", wie er am EB exemplarisch von W. Zimmerli durchgeführt wurde, verbindet mit Gesichtspunkten eines "literary approach" (exemplarisch: M. Greenberg) — sei er primär "holistisch", "kanonisch", "strukturalistisch" oder "rhetorisch-kritisch" orientiert (XIX). Wenn A. feststellt, daß "the book is the proper focus of study, the goal of exegesis, and the end to which all other perspectives are the various means" (XX), zeigt dies allerdings eine klare Dominanz des "literarischen" gegenüber dem "historischen" Ansatz.

Das EB geht nach A. zurück auf das Wirken eines *Propheten Ezechiel*, der als zadokidischer Priester am Jerusalemer Tempel 597 nach Babylonien deportiert wurde und dort nach seiner Berufung 593 als Prophet auftrat. Als Eigenarten Ez.s, des "most sophisticated of the prophets", nennt A. seinen "priestly background", die Verwendung von "extended metaphors or verbal cartoons" und des "representative drama" (Zeichenhandlungen) sowie den Rückgriff auf "preclassical prophetic traditions" und "the message of more recent prophets", besonders Jesaja und Jeremia. (Die vorausgesetzte traditionsgeschichtliche Rekonstruktion wäre im Einzelnen kritisch zu diskutieren.) Die Botschaft Ez.s versteht A. als "updating of accepted prophetic teaching in a contemporary context". Während Ez vor dem Fall Jerusalems ausschließlich Gericht ("judgment") angekündigt habe, trete danach die Heilsbotschaft ("salvation") in den Vordergrund — wobei freilich "Chaps. 33-34 (and 20:32-44) attest that warnings of judgment were still relevant for the heirs of salvation". In der zweiten Phase des Wirkens Ez.s erkennt A. neben einem "pastoral concern" eine "radical theocentricity": Heil und Erlösung sind allein in der "Natur" Gottes ("the divine nature") begründet (XX-XXII).

Hinsichtlich der *thematischen Struktur(en)* des Buches sieht A. in Kap. 1–24, 25–32, 33–37, 38–39 und 40–48 Blöcke mit je eigener Thematik und Leitmotivik, die gleichwohl durch verschiedene Bezüge miteinander verbunden sind (XXIIIf.).

Redaktionsgeschichtlich lasse sich das Buch beschreiben als "a series of literary units in which characteristically clusters of oracles trail behind a basic oracle, like a flotilla of ships sailing in the wake of their flagship". Die

Grundlage der Einheiten bilde die mündliche Verkündigung des Propheten Ez, die dann v.a. mit Hilfe von zwei Arbeitsweisen in mehreren Stufen redaktionell bearbeitet wurde: Die grundlegenden Orakel Ez.s wurden — wohl noch von diesem selbst — *"diachron"* aneinandergereiht und in einen chronologischen Rahmen eingeordnet, aber auch *"synchron"* erweitert durch thematisch verwandte, vorgegebene Texte oder redaktionelle Ein- und Fortschreibungen — zunächst wohl ebenfalls durch Ez selbst, später durch "a priestly circle of exiles to which Ezekiel himself had belonged in the previous generation" (XXV-XXVII). In der Analyse der Einheiten sieht A. immer wieder "evidence of three strata: a basic layer, an added layer with related theme, and a third one that stands at a noticeable distance from the previous layers in its perspective. We have tended to credit the second stage to Ezekiel himself, and the third to later hands within the exilic period" (228).

Im Blick auf die *Textkritik* plädiert A. für "a firm distinction between text criticism and redaction criticism". Deshalb lehnt er sowohl die textkritische Ausscheidung "redaktioneller Glossen" durch G. Fohrer ab als auch die Deutung von "MT and LXX as reflecting two redactional stages" durch E. Tov (XXVIIf). Auch wenn man A. so weit folgt, ist freilich die Suche nach einem "Urtext" (XXVIII: "as pristine a form of the text as may be achieved") nicht völlig unproblematisch.

Dem Kommentar zu den einzelnen Abschnitten schickt A. jeweils ausführliche *Literaturhinweise* voraus, in denen besonders auch neuere Arbeiten berücksichtigt sind. Die *Übersetzung* enthält vielfach bereits originelle und erhellende Interpretationen — vgl. z.B. 36,17: "with both their general behavior and their specific practices" (*bdrkm wbʿlylwtm*); 36,23: "when they see my holiness reflected in your experience" (*bhqdšty bkm lʿynyhm*) — insbesondere im Blick auf die sachlichen und redaktionellen Beziehungen zwischen verschiedenen Abschnitten — vgl. z. B. 24,6: "the meaning is found in this message from the Lord Yahweh" (*lkn kh 'mr 'dny yhwh*); 25,6; 26,7.19: "there is a confirmatory message from the Lord Yahweh"; 32,11: "the explanatory message of the Lord Yahweh is as follows" (jeweils: *ky kh 'mr 'dny yhwh*). Sie wird ergänzt durch ausführliche *"Notes"* zu Fragen der Textkritik, Grammatik und Syntax sowie der Übersetzung.

Die besondere Stärke dieses Kommentars liegt in seinen detaillierten *Strukturanalysen* zu jeder Einheit, die formale, stilistische, "rhetorische" und inhaltliche Aspekte berücksichtigen. Sie werden von A. nicht als Alternative, sondern als Ausgangspunkt zur Analyse redaktioneller Arbeit entwickelt. Die *Einzelauslegungen* ("Comment") gehen auf Einzelprobleme der Texte ein, ohne sich in ihnen zu verlieren. Sie bieten insbesondere auch reichhaltige Hinweise für eine traditionsgeschichtliche Einordnung. Eine abschließende *"Explanation"* faßt jeweils die Interpretation zusammen und macht auf Aspekte der Wirkungsgeschichte über das NT bis zur Gegenwart aufmerksam.

V.a. in dreierlei Hinsicht bedarf die Auslegung des EB durch A. m.E. einer *kritischen* Weiterführung:

1. Die Opposition "judgment" — "salvation" wird den konzeptionellen Unterschieden zwischen verschiedenen Texten bzw. Textgruppen des

Buches in ihrer Differenziertheit kaum gerecht. So entwickelt etwa Kap. 20 eine Sicht der Vergangenheit Israels, die erheblich von ihrer Sicht in Texten wie Kap. 16 und 23, aber auch 36,16ff. abweicht: Nicht erst das Strafgericht Jahwes, sondern schon die Verschuldung Israels bedroht Jahwes "Namen" in der Völkerwelt! (Von daher wäre m.E. zu fragen, ob 20,1-31* nicht doch von vorneherein auf Fortsetzung angelegt ist.) Das Thema "Umkehr" tritt nur in 3,16-21; 18 und 33,1-20 in den Vordergrund. V.a. hinsichtlich der Fremdvölkerworte in Kap. 25–32 fällt es schwer, sie *durchgängig* als (implizite) Heilsankündigungen für Israel zu verstehen — im Gegensatz zu Kap. 25 scheint eine entsprechende Perspektive etwa in Kap. 26 überhaupt nicht im Blick zu sein. — Im Zusammenhang mit einer genaueren Beschreibung der verschiedenen Konzeptionen innerhalb des EB wäre auch der Versuch zu unternehmen, ein differenzierteres Bild der sozialgeschichtlichen Konstellation(en) in der Exilszeit zu gewinnen. Ansatzpunkte dafür bietet etwa A.s sorgfältige Rekonstruktion mehrerer konzeptioneller und redaktioneller Strata in Kap. 43–46 (249ff.).

2. Redaktionsgeschichtlich faßt A. neben den verschiedenen Wachstumsstufen der *Einzel*-Texte v.a. die *End*-redaktion des Gesamtwerks ins Auge. Daneben wäre aber auch nach möglichen redaktionsgeschichtlichen Vorstufen des Buchganzen zu fragen. So könnten die Beziehungen zwischen 3,22-27; 24,25-27 und 33,21-22 sowie zwischen Kap. 1–3; 8–11 und 40–48 auf eine ältere redaktionelle Gestalt des EB hindeuten, in der das Gericht Jahwes über Jerusalem als Wende zum "Heil" Israels verstanden wurde (vgl. H.F. Fuhs, *Ezechiel 1-24* [NEB 7; Würzburg 1984] 7). Dann wäre weiter zu fragen, ob die "Umkehr"-Thematik in Kap. 3; 18 und 33 dieses "ältere EB" von Anfang an prägte oder später eingetragen wurde. Jedenfalls wäre die Gesamtkonzeption des Buches durch den Einbau der — in sich ihrerseits konzeptionell disparaten — Kap. 25–32 einschneidend verändert worden.

3. Im Blick auf die jüngsten redaktionellen Ergänzungen wäre A.s Beschränkung der redaktionsgeschichtlichen Fragestellung auf Buch-*interne* Wachstumsprozesse möglicherweise kritisch in Frage zu stellen. 39,23-29 könnte mit seinen Bezügen zu Jes, Jer, Mi, Joel und Sach (s. 208f.) bereits zu einer Buch-übergreifenden redaktion der "hinteren Propheten" gehören, 47,13ff. mit seinen Anklängen an Jos vielleicht sogar zu einer Redaktion des Kanonteils "Propheten" im Ganzen (vgl. zu dieser Fragestellung jetzt O.H. Steck, *Der Abschluß der Prophetie im Alten Testament* [Biblisch-Theologische Studien 17; Neukirchen 1991]).

Die angedeuten Perspektiven einer kritischen Weiterführung schmälern nicht das Verdienst dieses Kommentars, dessen große Stärke darin liegt, daß er verschiedene methodische Ansätze und Fragestellungen miteinander verbindet und mit einer Fülle von weiterführenden Beobachtungen wichtige Ausgangspunkte und Grundlagen für die künftige Forschung am EB bereitstellt.

Passauerstr. 26
D-8000 München 70

Thomas KRÜGER

Staffan OLOFSSON, *The LXX Version.* A Guide to the Translation Technique of the Septuagint (ConB AT 30). Stockholm, Almqvist & Wiksell, 1990. VIII-105 p. 15,5 × 23,5. SEK 122,00

Idem, *God is my Rock.* A Study of Translation Technique and Theological Exegesis in the Septuagint (ConB AT 31). Stockholm, Almqvist & Wiksell, 1990. IX-208 p. 15,5 × 23,5. SEK 178,00

Les deux volumes de ce chercheur d'Uppsala sont complémentaires. Le premier volume donne, en une édition révisée, ce qui était «le matériel de référence» de sa thèse *God is my Rock*, soutenue à l'Université d'Uppsala en 1988. Sous la forme d'un manuel clairement rédigé et présenté en six chapitres, c'est une riche synthèse *bibliographique* regroupée autour de quelques problèmes bien débattus: (I) la Septante comme traduction dans son contexte religieux et culturel (ce chapitre est le plus long et le plus important); (II) l'écriture du modèle hébreu; (III) la tradition textuelle de la Bible hébraïque; (IV) l'histoire de la transmission du texte grec; (V) les principes méthodologiques pour une comparaison de la LXX et du Texte Massorétique; (VI) les instruments de travail. Le sous-titre et l'ordre des chapitres montre la préoccupation majeure de l'auteur, identique à celle de plusieurs autres septantistes, tel E. Tov, dont les travaux sont ici très largement utilisés: à partir d'une meilleure compréhension de «la technique de traduction» de la LXX (il est plus juste de parler au pluriel des techniques et des phénomènes de traduction), le bibliste a plus de certitude pour mesurer le degré de littéralité du texte grec, ce qui lui permet de procéder avec plus de sûreté à une «comparaison» du grec et de l'hébreu, parfois même à une «rétroversion». La Septante est avant tout considérée comme une «traduction» (ch. I) au service de la Bible hébraïque (ch. V). L'étude du texte grec, des conditions de transmission des textes, des relations qui ont existé entre la LXX et son modèle (ch. II, III, IV) sert à montrer les limites de la comparaison. L'auteur traite de façon globale les problèmes à travers toute la Septante, signalant toutefois çà et là la pluralité des traducteurs et leur individualité.

Tout en privilégiant cette approche de la Septante, habituelle chez les spécialistes du texte hébreu, l'auteur n'ignore pas que les mêmes études, complétées par les travaux historiques menés sur le judaïsme hellénistique et par la connaissance de l'histoire de la langue grecque de l'époque hellénistique et romaine, peuvent servir pour une autre approche de la Septante: prise comme une œuvre ayant en elle-même son intérêt, notamment par ses divergences, elle révèle des traits de son «milieu» de production, où elle est «reçue» comme texte biblique ayant son propre sens et sa valeur. Le lexique grec, qui est mis ici principalement en rapport avec son (éventuel) substrat hébreu (par une étude attentive des équivalences destinées à déterminer celles qui sont fixes) peut, d'une autre façon, être étudié pour lui-même au sein de la Koiné. La *langue* des Septante (à la fois lexique *et syntaxe*) apparaît au lecteur hellénophone à laquelle elle était destinée, coupée de son substrat sémitique, à la fois dans ses accords avec les usages de l'époque et dans l'originalité de ses néologismes sémantiques.

Sur toutes les questions envisagées, l'auteur fournit une immense bibliographie qui suscite l'admiration. Son information est large et précise. L'exposé procède le plus souvent par la présentation résumée des diverses positions prises par les savants dans les ouvrages et articles récents. S. Olofsson cite les affirmations les plus importantes et donne dans les notes les références à plusieurs tenants d'une même position.

Le premier chapitre étudie notamment les critères qui permettent de juger de la plus ou moins grande littéralité de la traduction: le respect de l'ordre des mots, la «consistance» lexicale (et ses défauts à l'égard à la fois de l'hébreu et du grec), les traductions stéréotypées (et leur manque de précision sémantique), la traduction des mots techniques (et leur manque d'exactitude), l'usage de mots «favoris» employés là où le mot hébreu est difficile ou inconnu, la traduction des métaphores, la «tolérance sémantique» qui permet que les hébraïsmes lexicaux soient compris par un lecteur hellénophone, etc.... L'auteur note quelques emplois étonnants de mots grecs et explique le plus souvent les écarts de la Septante par des raisons linguistiques. Il utilise très heureusement, entre autres nombreux travaux, ceux de J. Barr, de S.P. Brock, de G.B. Caird, de H.S. Gehman, de J.A.L. Lee, de T. Muraoka, de R. Sollamo, d'E. Tov. On pourrait proposer la discussion de quelques cas, en s'appuyant davantage sur l'étude du grec profane et en situant les mots dans toute l'histoire de la langue grecque depuis ses origines. Ainsi, pour l'intéressant problème de la traduction des termes techniques, S. Olofsson pense que le traducteur se dérobe parfois à la recherche d'un équivalent exact et utilise à la place un terme «général»; dans le vocabulaire des armes, l'usage de *hóplon* serait un terme «général» (S. Olofsson lui donne le sens du pluriel, «armes») pour un des noms hébreux qui désigne un bouclier, ou même pour désigner une «lance» (p. 12, dans la liste des textes rectifier la référence à 1 Sam 17,7). Mais dans son autre ouvrage (55), l'auteur reconnaît que *hóplon*, au singulier, désigne telle arme particulière, notamment défensive, le grand bouclier. Les dictionnaires donnent des exemples de ce sens «technique» au moins depuis Hérodote et surtout chez les historiens post-classiques. Le septantiste a tout avantage à utiliser les instruments des papyrologues (O. Montevecchi, absente de la bibliographie, a orienté des recherches sur la Septante à partir de la papyrologie, comme on le voit par les études d'A. Passoni dell'Acqua) et ceux des historiens de la langue grecque (nous utilisons avec profit P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque, Histoire des mots* [Paris 1968] s., et les travaux d'E. Benvéniste, par exemple). Pour les termes techniques des *realia*, ce qui est exact, c'est que la diversité des termes techniques (par exemple les noms des diverses formes de bouclier) ne coïncide pas dans les deux langues.

S. Olofsson pose avec raison (39-40) la question de notre propre compréhension du grec des Septante. Lui-même tient à comprendre le texte «en accord avec les intentions du traducteur» tout en restant «dans les limites» du grec courant de la Koinè. Cela implique, dit-il, que «among all possible interpretations of a given Greek word or construction in the LXX, according to the usage in Koine Greek, *the only correct interpretation can often be decided by comparison with the Hebrew equivalent* (...). *The true meaning of*

the Greek cannot be elucidated independent [sic] *of the Hebrew Vorlage*» (40). Cette prise de position correspond à la volonté de chercher dans la version grecque une base solide («seule correcte», «vraie») pour remonter à l'hébreu. Mais est-il possible de fixer dans une langue moderne un unique et «vrai» sens d'un mot grec employé dans la Septante? La tâche du lexicographe nous paraît difficile. Si la Septante est envisagée comme «un texte», il faut, plus d'une fois, reconnaître en ses mots un complexe de significations, d'abord pour le traducteur lui-même (traductions équivoques, traductions «ouvertes», ambiguïtés...), à plus forte raison pour ceux qui l'ont reçue, sans connaissance du modèle hébreu, avec une pluralité de significations possibles.

Un autre danger menace le lexicographe de la Septante lorsqu'il veut procéder à une rétroversion du grec à l'hébreu. S. Olofsson signale à juste raison les défaillances de la concordance de Hatch-Redpath (ch. VI). Allons plus loin: cette concordance (ou telle autre concordance informatisée) fournit des données formelles qui sont trompeuses si l'on n'examine pas les exemples un à un. On affirme un peu trop vite que tel mot grec correspond à un grand nombre de mots hébreux et on en déduit que le traducteur n'a pas de lexique précis. L'étude plus attentive montre généralement qu'il y a une équivalence *majoritaire* entre le mot grec et une des racines hébraïques et que les autres racines hébraïques sont signalées pour des traductions isolées, exceptionnelles (intéressantes à étudier, en tant qu'exceptions à l'équivalence majoritaire). De même, lorqu'un même mot hébreu est rendu par une dizaine de mots grecs différents (p. 30, l'exemple célèbre d'*'armōn*), il n'est pas sûr que l'on doive parler d'ignorance de l'hébreu: les mots grecs («palais», «tour», «ville», «région», «pays»...) ont entre eux des liens métonymiques ou de synecdoque, désignant tantôt une partie tantôt le tout. Comme l'a fait justement remarquer J. Lust au colloque sur la Septante et Qumrân en 1990 à Manchester, le savant moderne court le risque (en comparant les mots grecs aux mots hébreux) d'avoir une connaissance inférieure à celle du traducteur, à la fois pour l'hébreu biblique et pour le grec alexandrin.

Le volume intitulé *God is my Rock* a pour objet de mesurer la part d'interprétation théologique qui justifierait la suppression, en grec, des noms divins métaphoriques. Il s'agit ici presque exclusivement de la version grecque du *Psautier*. L'auteur met en discussion les thèses de C. T. Fritsch (Princeton 1943) et de H. M. Erwin (Princeton 1962) et, d'une façon générale, les affirmations de ceux qui croient qu'une exégèse théologique consciente justifie la suppression par les traducteurs des anthropomorphismes hébraïques. Après un chapitre d'introduction qui pose les questions de méthode, le chapitre II montre qu'il n'est pas nécessaire de supposer une intention théologique du traducteur pour l'élimination d'expressions comme «voir Dieu» ou pour la suppression des sentiments humains attribués à Dieu. Le troisième chapitre (le plus important) fournit l'étude attentive de la traduction en grec de huit termes hébreux désignant Dieu métaphoriquement par des objets inanimés («rocher», «bouclier», «lieu de refuge», etc....). Tous les équivalents grecs sont examinés et la distinction est faite entre la traduction de ces mots lorsqu'il s'agit d'épithètes de Dieu et lorsqu'il s'agit de l'objet lui-même. Le chapitre IV dégage les principes qui ont présidé aux

traductions de ces mots en grec. Le chapitre suivant étudie le traitement dans la Septante de neuf autres mots hébreux servant de titres divins («le fort», «le puissant», «le secours», etc....). L'auteur recherche ensuite à préciser dans quel «milieu» on peut situer l'effacement des noms divins métaphoriques, en comparant notamment avec le traitement des mots hébreux par Aquila, la Quinta, Symmaque, et en observant l'évolution de ces noms dans l'hébreu lui-même (Qumrân, hébreu rabbinique). En conclusion, il tire argument de la variété des mots grecs utilisés pour un même titre hébreu (il n'y a pas d'équivalences fixes) pour souligner le manque de précision de ces termes, leur caractère interchangeable. Les anti-anthropomorphismes ne sont pas constants et ils ne sont pas une caractéristique du Psautier grec. Ils rélèvent parfois des accords avec la traduction du Pentateuque. Certaines traductions inattendues viennent d'une interprétation tirée du contexte ou de conjectures nécessitées par l'ignorance de l'hébreu. Par ailleurs, l'auteur remarque avec raison la constance de ces mêmes termes à travers toute la Septante et reconnaît, comme le faisait G. Bertram, l'insertion probable de ces noms grecs dans l'usage liturgique synagogal (145-146). L'ensemble de ces noms divins grecs forme un vocabulaire spécifique et même novateur (ces noms seraient employés en un sens religieux pour la première fois dans la Septante). A côté des raisons littéraires qui expliquent le traitement des métaphores, on peut admettre des raisons théologiques: accentuer la transcendance divine et éliminer les mots concrets entraînant une confusion avec d'autres divinités; les mots grecs substitués ont été choisis parce qu'ils étaient libres de connotations religieuses dans leur usage profane. On peut nuancer cette dernière remarque: les titres divins du type (Dieu) «refuge», «secours», «protecteur», etc...., s'ils n'appartiennent pas effectivement au langage religieux «païen», sont cependant employés comme titres des Rois Ptolémées dans le vocabulaire de la chancellerie lagide (inscriptions des IIIème et IIème siècles avant l'ère chrétienne).

Les deux ouvrages de S. Olofsson sont d'une grande richesse d'analyse et de documentation. Ils sont soutenus par une sérieuse utilisation des principes de la linguistique. La position de l'auteur à l'égard des thèses que l'on pourrait opposer de façon simpliste (y a-t-il, ou non, des intentions théologiques conscientes dans les choix lexicaux des traducteurs?) est tempérée. On pourrait, plus que ne le fait S. Olofsson, accorder du crédit à la connaissance que les traducteurs avaient des langues hébraïque et grecque de leur temps. On pourrait, avec des études consacrées plus précisément à tel traducteur, ou à tel champ sémantique, découvrir qu'il y a dans la Septante moins de conjectures («guesses») et moins de termes «généraux» (moins d'«à peu près») et plus de grec précis accordé à la lecture des livres hébreux dans le judaïsme hellénistique.

Rue Notre-Dame des Champs, 121 bis
F-75006 Paris

Marguerite HARL

Novum Testamentum

Simon LÉGASSE, *Paul apôtre*. Essai de biographie critique. Paris, Éditions du Cerf/Fides, 1991. 268 p. 14,5 × 23,5. FF 150

Unique among the authors of the New Testament, the person of Paul naturally attracts biographers. Each year yields its share: J. Becker's *Paulus* in 1989; A. F. Segal's *Paul the Convert* in 1990; H. D. Saffrey's *Histoire de l'apôtre Paul*, M. Hengel's *The Pre-Christian Paul* and the book under review in 1991. Such biographies raise two questions: Are the sources we possess sufficient to provide the needed material for them? Do they, in the final analysis, alter or significantly influence our reading of Paul's epistles? The answer to the first question is ambivalent. There is no doubt that Paul furnishes us with material which can be called "autobiographical"; but such material is exiguous in the extreme, often raising more questions than it can answer. The Acts of the Apostles, on the other hand, abound in biographical data on the Apostle Paul, some of it quite circumstantial and even highly colourful. But sorting out this data involves many problems, not least among which is the need to determine the literary genre of Acts.

Professor Légasse's book is, as its subtitle indicates, an essay in critical biography and, to that extent, an excellent case in point. It provides careful analysis of the material and assesses its contribution to the life and work of the Apostle. Let it be said at the start that the author's explicitly stated aim to present a relatively succinct biography according to approved critical method is handsomely met. L. is not unaware of the difficulties and the uncertainties that beset such an undertaking. He adheres closely to his brief and traces the succession of events in Paul's life, wisely and mercifully eschewing psychological speculation. Faithful to his task, L. likewise resists the temptation to turn a life of Paul into an elaboration of Pauline theology, inextricably intertwined though the life and the theology be. The chapters of the work thus follow in orderly succession: An opening chapter is devoted to the discussion of the two main sources at our disposal. Then follow three chapters on Paul's origins, his upbringing, and the years prior to the Damascus event. The Damascus event receives a chapter to itself and is followed by one on those problematic "fourteen years" and one on the inevitable and important question of the chronology. There follow the chapters on the missionary journeys up to and including the one to Rome, on the final years and the martyrdom.

Such a summary listing of sixteen substantial chapters full of carefully sifted details, surveys of scholarly opinions, delicate handling of the data both in Paul's epistles and in Acts, and considered conclusions, does little justice to a book that nevertheless raises more questions than it answers. But here lies its principal interest and the interest of any critical biography of Paul. For, once it emerged from the centuries of hagiography into the light of modern criticism, writing a life of Paul proved to be a vast Serbonian bog where a Boswell was sure to drown and only an Aubrey stood a chance of survival.

At the root of the problem is not only the limited amount of material available, but also its very nature. Paul's own contributions are few enough and practically always made in highly polemical contexts. Scarcely any of his autobiographical statement could be said to have been recollected in tranquility. Anything he says about his own life remains, nevertheless, precious because of its rarity, and valuable because of the acknowledged eminence of its source. Moreover, as L. would willingly acknowledge (13), even an autobiographer of Paul's eminence is not exempt from a natural bias in favour of his subject. He surely was not under oath to achieve historical objectivity.

The ample contribution of Acts to a life of Paul, however, is a wholly different matter. The scholarly attitude to the Book of Acts puts one in mind of what has been said about the medieval sciolists who first wrongly classified the platypus as a bird because it laid eggs, and then damned it as degenerate because it could not fly. From the days of W. Ramsay's *The Cities of St Paul* and even earlier still, scholars tended first to regard Acts as history, and then proceeded to castigate all its unhistorical blunders. But even were we to classify Acts as "historical fiction", how can we extricate the person of Paul, the hero of its second half, from the ruling theological passions that dominate the work as a whole? Taking — as indeed we have to — both sources together, it seems the part of prudence to accept Acts where it agrees with Paul, prefer Paul's version where the two disagree (129, 154), and use Acts with caution when no comparison between the two is possible.

Take for instance the question of Paul's early education. L. leans towards Acts in accepting Jerusalem as its venue. Of course, it is not just the fact that Paul wrote in Greek which argues against Acts' contention of a Jerusalem upbringing (38). In the absence of corroboration from the epistles themselves, and with the seemingly contrary statement in Gal 1,22 (35, 53), one still has to reckon with Paul's use of the Septuagint. Would a Jerusalem alumnus have been likely to do this and to do it so unselfconsciously? Luke, of course, had very good reasons for locating Paul in Jerusalem very early on; but, while one can admire the ingenuity of the narrative in Acts, one cannot forbear to question the evidence which supports it. Arguing for Paul's "inspiration religieuse", L. contends that nothing prevents our concluding that the apostle spent his early years in Jerusalem and Palestine. But, come to that, nothing really urges it, save perhaps an indomitable urge to read Acts as history. The danger of such a mode of conjecture is its easy and imperceptible slide into the assertory mood: "C'est donc à Jérusalem..." proceeds L. to argue (40) that Paul learned the rudiments of his scenopoeic trade. Or take the question of Paul's marital status. All we really have on the subject is 1 Cor 7,7-8. L. is of the opinion that Paul expresses himself in such a way "qu'on peut voir en lui un veuf" (45). So he cautiously concludes that it was a Paul that was once married and then a childless widower who became an apostle of Jesus Christ (46). Perhaps! But how do we arrive at the parenthetical "sans enfants"? What really matters but alas cannot be definitively settled about Paul's marital status is whether the opinions expressed in 1 Cor 7 are

corollaries to his understanding of the gospel or merely his very comprehensible bias in favour of his own situation at the time of writing.

The event on the road to Damascus is the best example we have of Paul's own account in the epistles finding ample corresponding material in Acts. Paul's prior persecution of the Christians is starkly affirmed by him and rather colourfully described by Luke. Yet, of the latter, L. remarks, "Par bonheur, tout porte à croire qu'il y a là un scénario dont le détail n'a d'autre origine que littéraire" (55); and one cannot agree more. But the question of what actually happened on the road to Damascus is something else altogether. It must first be kept in mind that the account in Paul is the result of mature reflection over a score of years. Not only his theological vocabulary but his understanding of the Christ event had necessarily evolved; and, unless your theory of inspiration absolutely requires it, you cannot very well postulate his having received his gospel and theology *in nuce* at that obscure event (65). It is every bit as credible — and I believe, more likely — that it was in the light of the gospel he preached and the theology he expounded that he finally came to understand the Damascus incident. Here, of course, one's theology of revelation inevitably slants the reading of what little evidence we in fact possess. One's theology will also inevitably play a role in deciding whether the "appearance of Christ" on the road to Damascus in Paul can be bracketed with the appearances of the risen Christ in Luke. In Acts the two have to be different, if only because Luke inserts the Ascension between the Easter appearances and the event on the road to Damascus.

A second set of events that allow the comparison of Paul with Acts is the series of encounters in Jerusalem and Antioch. What actually took place then is of an importance that far outweighs the meager information we possess. Whatever one might choose to think of the agreement reached with the "reputed" members of the Jerusalem community, the all-important point in Gal 2,1-10 (154-158) is not what Acts 15 has to contribute to what we already know, but the presence of the "Greek" Titus. Our concern is not with the reason why Paul took him along to Jerusalem, nor with the fact that he was not "compelled to be circumcised". What we urgently need to know to comprehend the subsequent altercation in Antioch is whether or not Titus was admitted to the community meals and specifically whether the "pillars" or anyone else in Jerusalem had reservations about his partaking of the Lord's Supper. But we have no way of finding out; and neither Paul nor Luke nor any combination of both can help us. The point is not only relevant to the theology of the gospel "to the gentiles", but essential to our understanding of Paul himself.

So too the "incident" at Antioch, alive as it is with particulars, leaves us the poorer for having it. That the incident is omitted in Acts might, in this case, seem corroborative. For, by its nature, it is ill calculated to serve the purpose of an author intent on demonstrating that "the company of those who believed were of one heart and soul" (Acts 4,32). We can even be resigned to the impossibility of identifying the "certain men" who came from James (Gal 2,12). But the aftermath of the event is of such importance for Christianity that our ignorance of it can only convince us of the futility

of the attempt to write a life of Paul. It is not just that, as L. remarks (163), Paul's silence about the outcome begets a doubt about whether he won the day. It is rather the whole understanding of Paul's gospel that is at issue. Is the impassioned rhetoric of Galatians and its cry of freedom the ringing affirmation of the "truth of the gospel" or merely the bluster of a lost cause? More importantly still, is Romans a daring manifesto or a desperate compromise? The urgent need for an answer to such questions is not just to satisfy our intellectual curiosity. It is of permanent importance for understanding all that followed in church history. Can the church today or in any past age be described as in any sense Pauline? Has Paul been for all these centuries that literary phenomenon of an author cited by everyone and followed by none?

If these questions are to remain unanswered, then the information in Acts about Paul's behaviour on his final "montée à Jérusalem" would be, not so much an illustration of Luke's ingenuity in depicting the harmony between the different Christian communities (198), but a faithful report of the triumph of the "circumcision party", albeit under a different name and without the need of surgical intervention.

All this brings us to the second question formulated at the start of this review: Does any "life" of Paul influence or significantly alter our reading of his epistles? Before we respond in the expected affirmative, we do well to take into account the anonymity of the other NT authors. There is no brisk market in the lives of Matthew or Mark, and yet this has never impeded our study of their Gospels. Even if we were to insist, against all evidence and reason, that the biographical elements, say, in Phil 3,4-11 are literary fiction, would such a judgment in itself render the passage meaningless or rob it of its theological significance? Is it not true that sometimes the preoccupation with the biographical details in the passage have distracted interpreters from its profoundly theological import?

There is, however, an element that can and does influence the interpretation of the epistles of Paul as well as the other writings of the New Testament: the chronology of the works themselves. It is doubtful whether everyone will accept L's dating of all the epistles. But, quite clearly, the chronology of Paul's works is very much a part of the "life". Of course, it would have been very helpful to have a chronological chart in addition to the many clear maps and plans that L. provides. Yet, when even the chronology remains necessarily fluid, what choice have we but to be resigned to regarding this and other similar biographies of Paul as exercises in critical method, often interesting, sometimes even admirable, but always doomed to inadequacy by the nature of the evidence and the sparsity of the sources?

3 Phillips Place
Cambridge, MA 02138
USA

Stanley B. MARROW

Andrew W. LINCOLN, *Ephesians* (Word Biblical Commentary 42). Dallas, Word Books Publisher, 1990. XCVII-494 p. 15,5 × 23,5

An Kommentaren zum Ephesierbrief, kleineren und "großen", besteht an sich kein Mangel. A.T. Lincoln (= L.) hat jetzt eine Kommentierung vorgelegt, die nun doch in vielerlei Hinsicht herausragt, sowohl im Blick auf den äußeren Umfang als auch im Blick auf die Intensität der philologischen und theologischen Auslegung dieser alles andere als leicht verständlichen neutestamentlichen Schrift. Neben der umfangreichen Einleitung und der umfassenden eigentlichen Auslegung enthält der Band umfangreiche Bibliographien (XXIX-XXXIV sowie jeweils zu Beginn der einzelnen Abschnitte) und umfangreiche Register (469-494: Sachregister, Autoren- und Stellenregister), so daß er als ein Kompendium gegenwärtiger Eph-Exegese angesehen werden kann.

Eindrucksvoll ist schon die mehr als 60 Seiten umfassende "introduction" (XXXV-XCVII), in der L. in ständiger, umsichtiger Diskussion mit der Forschung die "Einleitungsfragen" und dabei in Aufnahme des Bemühens um eine rhetorische Analyse neutestamentlicher Briefe insbesondere auch Struktur und Gattung dieser Schrift erörtert. Die von L. vorgeschlagene Textgliederung ist durchaus traditionell; sie ist freilich verbunden mit der These, daß der ganze Abschnitt Eph 1,3–3,21 als "extended thanksgiving" anzusehen sei und von daher die "Eulogie" in 1,3-14 und die "Eucharistie" in 1,15-23 nicht als (doppeltes) Proömium, sondern schon als Teil des eigentlichen Briefcorpus bewertet werden müsse (der Vf des Eph knüpfe hier an eine bei Paulus im 1 Thess zu beobachtende Tendenz an, XXXIX). Die rhetorische Analyse sieht in Kap. 1 das Exordium, in Kapp. 2 und 3 die Narratio, in 4,1–6,9 die Exhortatio und in 6,10-20 die Peroratio einer im ersten Teil epideiktischen, im zweiten Teil deliberativen Rede (wobei in der Peroratio in 6,10-20 beide Elemente miteinander kombiniert seien, XLII. Der erste Teil sei bestimmt von der traditionellen liturgischen Sprache des Gottesdienstes entsprechend dem "epideictic genre" (XLIV); im zweiten Teil seien der traditionellen paränetischen Abzweckung entsprechend die Sätze deutlich knapper formuliert, doch gebe es auch hier Abschnitte, die stilistisch dem ersten Teil des Briefes entsprächen (4,1-16; 5,21-33; 6,10-20, XLVI). Nicht ganz deutlich wird, welcher literarischen Gattung L. den Eph insgesamt zuweist: Er kritisiert einerseits die verbreitete These, Eph sei "just a theological tract barely disguised as a letter" (XXXVIII); aber um einen wirklichen Brief handele es sich natürlich auch nicht (XXXIX: "The body of Ephesians seems even more like the written equivalent of the oral presentation the writer would have delivered to a congregation at its assembly for worship. It is the written equivalent of a sermon or homily".).

Im Blick auf die Bestimmung des Verhältnisse zwischen Eph und Kol kommt L. zu dem (m.E. zweifellos richtigen) Ergebnis, daß Eph vom Kol direkt literarisch abhängig ist; aber "this is a free and creative dependence, not a slavish imitation or copying", so daß am besten von "a stage of further reflection since the time of Colossians" gesprochen werden könne und man jedenfalls nicht definitiv festzulegen brauche, ob der Vf des Eph ein Exemplar des Kol fortwährend (!) bei der Abfassung seiner eigenen Schrift

vor Augen hatte (LV). Sehr viel weniger sicher scheint mir zu sein, ob der Vf des Eph auch andere Paulusbriefe benutzte, wie L. unter Hinweis auf (z.T. sehr knappe) Übereinstimmungen vermutet (LVI-LVIII). Wenn L. feststellt: "Ephesians is an updating of Paul's gospel. It has Colossians as its model but further 'paulinizes' its fresh interpretation by taking up phrases and themes from the Pauline letters, in which its writer is steeped" (LVIII), so scheint mir dies über das wirklich Erkennbare hinauszugehen.

Bemerkenswert sind L.s Ausführungen zur Verfasserfrage. Ausdrücklich erwähnt er, daß er die von ihm ursprünglich vertretene Annahme der "Echtheit" aufgrund intensiver Arbeit nach und nach aufgegeben habe; dabei ist sein Hinweis wichtig, daß uns in einem Text ohnehin immer nur der "implizierte Autor" (implied author) begegnet, nicht der tatsächliche Verfasser selbst (LX). Eindringlich zeigt L., daß das im Eph entworfene Paulusbild erkennbar ein späteres ist als das des Paulus selbst, daß die theologischen Schwerpunkte anders gesetzt sind als bei Paulus, daß in Sprache und Stil erhebliche Differenzen zu Paulus bestehen und daß zugleich eine deutliche Nähe zur nachapostolischen Literatur erkennbar ist; dies alles, verbunden mit dem besonderen Verhältnis zum (der Fiktion nach gleichzeitig geschriebenen) Kol, schließe eine paulinische Verfasserschaft des Eph aus (LXII-LXVIII). Dabei betont L. aber, daß der Eph nicht etwa ein Plagiat sein will, sondern daß sein Vf in einer fortgeschrittenen Situation die Botschaft und den Einfluß des Paulus im nachpaulinischen kleinasiatischen Christentum zur Geltung bringen will (LXIX). Dabei stellt L. die — in der Forschung oft übersehene — Frage, wie man sich die ursprünglichen Rezipienten eines solchen pseudepigraphischen Briefes vorzustellen habe: Sehr bedenkenswert ist seine Erwägung, die ursprünglichen Leser hätten von der Pseudonymität sehr wohl gewußt und "they would have recognized this product of one of their trusted teachers as in harmony with the Pauline tradition that he and others had continued to mediate to them. Therefore both writer and original readers would have been knowing participants in this particular mode of communication, in which the writer wishes to present his teaching not simply as his own but as in the apostolic tradition which has Paul as its source" (LXXII). L. betont in diesem Zusammenhang, auch ein pseudonymer Text sei in gleicher Weise kanonisch und theologisch verbindlich wie die echten Paulusbriefe oder die Evangelien (LXXIII).

Eingehend widmet sich L. der Frage nach "setting and purposes" des Eph (LXXIII-LXXXVII). Der Vf sei Judenchrist, der seinen implizierten heidenchristlichen Lesern (2,11; 3,1) die grundlegende Bedeutung ihrer Zugehörigkeit zur Kirche als dem Leib Christi darlege (LXXV). Dabei sei zu beachten, daß der Eph keine einheitliche Situation voraussetze, sondern mit einer Vielzahl von Problemen bei den Adressaten rechne. Möglicherweise sei er ursprünglich an die Kirchen in Hierapolis und in Laodicea gerichtet gewesen (vgl. Kol 4,13 und Marcions Rezeption des Eph als Laodicenerbrief, LXXXII). Entscheidende Bedeutung habe aber die kirchengeschichtliche Situation, die bestimmt gewesen sei durch das Ausbleiben der Parusie und der Bekehrung Israels, außerdem dadurch, daß sich die paulinischen Gemeinden in der gesellschaftlichen Umwelt hätten etablieren müssen. Dies alles habe zu Unsicherheit bei kleinasiatischen

Heidenchristen geführt, der der Vf mit seiner Schrift begegnen wolle (LXXXV-LXXXVI).

Der letzte Abschnitt der Einleitung ist dem theologischen Denken (thought) des Eph gewidmet (hingegen fehlt, mit ausdrücklicher Begründung [LXXXII], eine einleitende Darstellung des religionsgeschichtlichen Hintergrunds, da dieser in der Auslegung ständig neu bedacht werden müsse). Die Themen sind Eschatologie, Christologie, Soteriologie das Verhältnis zum Judentum, "Kirche und Welt" sowie die vom Eph ausgehende Wirkung ("impact"), die L. vor allem darin sieht, daß der Eph die paulinische Theologie des (freilich auch bei Paulus immer im Lichte der Auferstehung gesehenen) Kreuzes ergänze durch eine nachdrückliche Betonung von Auferstehung und Erhöhung (XCVII).

Der eigentliche Kommentar bietet vor jeder Perikope eine spezielle Bibliographie, dann die Übersetzung (mit zusätzlichen "notes" zu Übersetzungs- und textkritischen Problemen), eine ausführliche Analyse von "form", "structure" und "setting", sodann die Kommentierung (comment) im engeren Sinne und schließlich eine "Erklärung" (explanation), die den theologischen Gedankengang und die Gegenwartsbedeutung der Textaussagen hervorhebt. Infolgedessen umfaßt allein die eigentliche Auslegung des Eph nicht weniger als 468 Seiten!

Selbstverständlich können hier nur einige m.E. besonders wichtige Abschnitte der Auslegung vorgestellt werden. Eingehend untersucht L. (1-4) das Rätsel der Adresse in Eph 1,1. Die üblichen Lösungsvorschläge — Ursprünglichkeit der Adresse "Ephesus", ursprüngliches Fehlen jeder Ortsangabe, Annahme eines Zirkularschreibens, in das nach Bedarf eine Adressenangabe eingefügt wurde — hält er für unbefriedigend; er vermutet, das Präskript des Eph habe ursprünglich die Namen der in Kol 4,13 erwähnten Städte Hierapolis und Laodicea enthalten (eine These, die schon van Roon [*De Brief van Paulus aan de Ephezier* (Nijkerk [2]1979); dazu *TLZ* 107 (1982) 111-112] unter Annahme der Echtheit des Eph vertreten hatte). Später habe ein Abschreiber aus Gründen der Universalisierung, ähnlich wie im Fall des Röm, die Ortsnamen getilgt "but left the connective καί"; die Adresse ἐν Ἐφέσῳ sei dann in den Text eingefügt worden, nachdem der Brief innerhalb der paulinischen Briefsammlung die entsprechende superscriptio (oder vielleicht eher subscriptio?; vgl. die Angaben bei Nestle-Aland[26]) erhalten hatte, womit L. eine von E. Best vertretene Hypothese übernimmt. Diese Überlegung vermag m.E. kaum zu überzeugen, denn schon Tertullian zitiert in Adv Marc V 17,1 den Brief als "Epheser"; und die Gründe, die zur Vermutung führen, der Brief habe sekundär die Überschrift "An die Epheser" erhalten, können gleichermaßen zugunsten der Annahme einer entsprechenden vom Vf ursprünglich gewählten Adresse angeführt werden (noch dazu mit dem Vorteil, daß diese Adresse auch handschriftlich sehr gut bezeugt ist).

Zu Eph 2,1-10 stellt L. fest, daß hier weder ein Hymnus noch ein liturgischer Text vorliegt; gleichwohl sei nicht zu übersehen, daß der vom Vf betonte Kontrast zwischen "einst" und "jetzt" die Leser an die Bedeutung ihrer Taufe erinnere (91). Problematisch scheint mir dagegen zu sein, daß L. die Aussagen über die schon geschehene Auferweckung und "Him-

melfahrt" der Christen "mit Christus" (2,6) als auf der Linie paulinischen Denkens liegend ansieht, wobei er offenbar mit der "Echtheit" von Kol 2,12; 3,1 rechnet (106). Der Vf wolle sagen, daß die Christen bereits in ihrem gegenwärtigen Leben unter der endgültigen Herrschaft Christi stehen (109), auch wenn in 2,7 dann zum Ausdruck gebracht werde, daß Gott diese den Christen erwiesene Gnade zeigen wolle "in a future in which age succeeds age" (111; L. nimmt an, daß die ganz ungewöhnliche Wendung οἱ αἰῶνες οἱ ἐπερχόμενοι dieselbe Bedeutung hat wie das geläufige ὁ αἰὼν ὁ ἐρχόμενος).

In Eph 2,14-16 sieht L. einen traditionellen Hymnus verarbeitet, der ursprünglich von der kosmischen Mauer zwischen Himmel und Erde gesprochen habe und der vom Vf auf die in Christus geschehene Versöhnung zwischen Juden und Heiden umgedeutet worden sei; im ganzen habe sich der Vf des Eph bei der Formulierung von 2,11-22 an Kol 1,21-23 orientiert (128ff.). L. betont, daß das eigentlich zur Diskussion stehende Thema von 2,11-22 nicht die Betonung der Einheit der Kirche aus Juden und Heiden ist und daß es also nicht darum geht, Heidenchristen vor Überheblichkeit gegenüber Judenchristen zu warnen; vielmehr gehe es um die Kontinuität zwischen den Heidenchristen und Israel — freilich so, daß Juden und Heiden eine neue Gemeinde (community) bilden, beinahe im Sinne des Später verwendeten Begriffs des "dritten Geschlechts" (134; vgl. 144, 163). Nicht allein die Heiden, sondern auch Israel sei allein durch Christus mit Gott versöhnt worden, wobei das nicht an Christus glaubende Israel für den Vf überhaupt nicht im Blick sei (164). Der Vf bediene sich zwar in 2,13 jener Sprache, mit der das "Nahekommen" der Proselyten zu Israel bezeichnet werde; gemeint sei aber, daß die Heiden "have become members of a newly created community whose privileges transcend those of Israel, as vv. 10-22 in particular make apparent" (139). Die schwierige Aussage von 2,19f. deutet L. nach sorgfältiger Abwägung aller Argumente so, daß οἱ ἅγιοι vermutlich doch nicht "die Engel" seien, sondern wie an den anderen Belegstellen im Eph "alle Gläubigen" (151) und daß ἀκρογωνιαῖος vermutlich den Schluß-, nicht den Eckstein meine, entsprechend der Vorstellung von Christus als dem "Haupt" (155f.).

Den paränetischen Teil des Eph deutet L. seiner rhetorischen Analyse entsprechend als exhortatio, die an die Stelle der rhetorisch hier sonst üblichen argumentatio getreten sei (224). Eindrücklich ist die Auslegung der "Haustafel" in 5,21–6,9, bei der L. zahlreiches Parallelmaterial erwähnt bzw. zitiert und so die Analogien und die Differenzen zur zeitgenössischen Umwelt unterstreicht (350-428). L. sieht in der Mahnung zur wechselseitigen Unterordnung (5,21) die Einleitung zum Abschnitt, der das Verhältnis von Mann und Frau behandelt. Einerseits werde hier die traditionelle patriarchalische Ordnung vorausgesetzt, anderer seits aber werde das Verständnis der Ehe deutlich von dem in der Umwelt üblichen abgehoben; möglicherweise wende sich der Vf gegen Tendenzen christlicher Askese, wie sie in Kleinasien belegt seien (363ff.). Das viel umrätselte Problem des "Geheimnisses" in 5,32 löst L. so: Der Vf sage, daß Gen 2,24 eben von nichts anderem spreche als von der "special marriage relationship of Christ and the Church", die als solches das Vorbild sei für die menschliche Ehe (381);

mit dem betonten "ich aber sage" distanziere sich der Vf von anderen (zT mythologischen) Auslegungen, für die L. vor allem aus den Nag-Hammadi-Texten und aus Philo Belege bietet, 382f. In der "explanation" geht L. auf das Problem der Gegenwartsbedeutung der "Ehelehre" des Eph ein (392ff.): Weder dürfe man die Aussagen anachronistisch auf Gleichberechtigung hin deuten wollen, noch sei es zulässig, aus dem Text eine zeitlos gültige Norm abzuleiten. Wohl aber könne man aus dem Eph die Hochschätzung der Ehe übernehmen, "not because it (sc. die Ehe) is so different from the rest of life but because in the midst of everyday life it provides a special focus demonstrating the sort of unity that is at the center of God's purposes for all humanity and the cosmos, that at present is realized in the union between Christ and his Church, and that for its outworking in the relationship between a husband and a wife needs the support of the Pauline gospel of grace" (393). Eine aktuelle Rezeption des Textes werde an 5,21 anzuknüpfen und zu zeigen haben, daß wechselseitige Unterordnung und Liebe zwei Seiten derselben Medaille sind (ebd.). In ähnlicher Weise gelingt L. auch eine Aktualisierung der Aussagen von Eph 6,1-4 und selbst von 6,5-9 ("Christians will always need to bring to bear the lordship of Christ on their everyday life in its social and economic concreteness, even though specific expressions of this will become obsolete as social conditions change and new forms of obedience need to be found. Recognizing that Christ's lordship molds a community in which all believers, regardless of social status, are fully members and equally responsible to him will mean that Christians will, however, always be part of a movement away from owner-slave economics, whatever form they take, toward free and equal human community", 427f.).

Aus Eph 6,10-20 zieht L. wohl mit Recht nicht den Schluß, der Vf rede hier von einem Kampf gegen Verfolger der Kirche; L. verweist vielmehr auf den engen, auch sprachlichen Zusammenhang mit Kap. 1: Christen leben nicht in einem neutralen Raum, sondern sie existieren immer schon im Widerspruch gegen die kosmischen Mächte; doch sie können dabei auf die ihnen übergebene Waffenrüstung Gottes vertrauen. Insofern, so L., bildet der Abschnitt nicht allein den Abschluß der Paränese, sondern er bietet zugleich die angemessene Zusammenfassung des ganzen Briefes (458f.).

Sicherlich wird man hier und da anderer Meinung sein können als L., und sicherlich wird man hier und da auch die Akzente anders setzen können. M.E. wäre insbesondere bei der Bestimmung des Verhältnisses zum Kol davon auszugehen, daß schon jener Brief unpaulinisch ist, was bedeutet, daß der Abstand zwischen Paulus und dem Eph größer ist, als L. annimmt (wobei freilich offen bleiben muß, ob dem Vf des Eph die "Unechtheit" des Kol bewußt war oder nicht). Im ganzen aber gilt, daß hier ein Kommentar vorgelegt worden ist, der in philologischer und exegetischer Hinsicht wie auch insbesondere im Blick auf die theologische und hermeneutische Diskussion für die Zukunft Maßstäbe setzt.

An der Rehwiese, 38
D-4800 Bielefeld 13 (Bethel)

Andreas LINDEMANN

LIBRI AD DIRECTIONEM MISSI

The following list mentions all the books on biblical and related studies sent recently to *Biblica*, including those which may not actually be reviewed in this journal. Inclusion of a book in the list is no indication of an editorial opinion concerning it.

Books sent to this journal will not be returned to the senders, even if no review of them is published in it, unless sent at the request of the editors of *Biblica*.

Books, articles and offprints from periodicals sent to *Biblica* will be made available to the editor of the *Elenchus of Biblical Bibliography*.

Please address all books, correspondence, etc., to: Editorial Office, *Biblica*, Pontificio Istituto Biblico, Via della Pilotta, 25, I-00187 Rome, Italy.

Ackerman, Susan, *Under Every Green Tree*. Popular Religion in Sixth-Century Judah (HSM 46). Atlanta, Scholars Press, 1992. XIV-272 p. 14,5 × 22. $35.95 ($23.95)

Ambroise de Milan, *Hymnes* (Patrimoines Christianisme). Texte établi, traduit et annoté sous la direction de Jacques **Fontaine.** Paris, Les Éditions du Cerf, 1992. 703 p. 14,5 × 23,5. FF 150

Bachmann, Michael, *Sünder oder Übertreter*. Studien zur Argumentation in Gal 2,15ff. (WUNT 59). Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1992. XI-200 p. 16 × 23,5. DM 148,—

La Bible d'Alexandrie. Le Deutéronome. Traduction du texte grec de la Septante. Introduction et notes par Cécile **Dogniez** et Marguerite **Harl**. Paris, Les Éditions du Cerf, 1992. 364 p. 14 × 20. FF 185

La Biblia. Traducción totalmente revisada con amplias notas e introducciones. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1992. XIII-1934 p. 15 × 22

Biguzzi, Giancarlo, *« Yo destruiré este Templo »*. El Templo y el judaísmo en el Evangelio de Marcos (Grandes Temas de Nuevo Testamento 1). Córdoba, Ediciones El Almendro, 1992. 200 p. 14 × 21

Bloch-Smith, Elizabeth, *Judahite Burial Practices and Beliefs about the Dead* (JSOT Supplement Series 123 – JSOT/ASOR Monograph Series 7). Sheffield, JSOT Press, 1992. 314 p. 14 × 22. Cloth: £40.00 (£30.00) – $70.00 ($52.50)

Boese, Helmut (Hrsg.), *Anonymi*. Glosa Psalmorum ex Traditione Seniorum; Teil I: Praefatio und Psalmen 1-100 (Vetus Latina: Aus der Geschichte der lateinischen Bibel 22). Freiburg, Verlag Herder, 1992. 32*-471 p. 16 × 24

Bonora, Antonio, *Geremia uomo dei dolori* (Fratelli Nostri). Padova, Gregoriana Libreria Editrice, 1992. 139 p. 13,5 × 21. Lit. 19.000

Broshi, Magen (ed.), *The Damascus Document Reconsidered.* Jerusalem, The Israel Exploration Society, 1992. 83 p. 21,5 × 28

Butterworth, Mike, *Structure and the Book of Zechariah* (JSOT Supplement Series 130). Sheffield, Sheffield Academic Press, 1992. 238 p. 14,2 × 22. £45.00 (£33.75) $75.00 ($56.25)

Carroll, Robert P. (ed.), *Text as Pretext.* Essays in Honour of Robert Davidson (JSOT Supplement Series 138). Sheffield, JSOT Press, 1992. 307 p. 14,5 × 22. £40.00 (£30.00) – $70.00 ($52.50)

Chow, John K., *Patronage and Power.* A Study of Social Networks in Corinth (JSNT Supplement Series 75). Sheffield, JSOT Press, 1992. 230 p. 14 × 24. £32.50 (£24.50) – $55.00 ($37.50)

Cousin, Hugues, *La Biblia Griega.* Los Setenta (Documentos en torno a la Biblia 21). Estella, Editorial Verbo Divino, 1992. 115 p. 20,5 × 19

Crenshaw, James L., *Old Testament Story and Faith.* A Literary and Theological Introduction. Peabody, Hendrickson Publishers, 1992. VIII-472 p. 16 × 23,5. $20.00

Darr, John A., *On Character Building.* The Reader and the Rhetoric of Characterization in Luke-Acts (Literary Currents in Biblical Interpretation). Louisville, Westminster/John Knox Press, 1992. 208 p. 14 × 21,5. $15.95

Davies, Gordon F., *Israel in Egypt.* Reading Exodus 1-2 (JSOT Supplement Series 135). Sheffield, JSOT Press, 1992. 204 p. 14,5 × 22. £30.00 (£22.50) – $50.00 ($37.50)

Davies, Philip R., *In Search of 'Ancient Israel'.* (JSOT Supplement Series 148). Sheffield, Sheffield Academic Press, 1992. 172 p. 14 × 22. £22.50 (£18.75) – $39.50 ($29.50)

de Jong, Stephan, *Het Verhaal van Hizkia en Sanherib.* Een synchronische en diachronische analyse van II Kon. 18,13-19,37 (par. Jes. 36-37). Amsterdam, Centrale Huisdrukkerij V.U., 1992. x-280 p. 16 × 24

Delebecque, Édouard, *L'Apocalypse de Jean.* Introduction, Traduction, Annotations. Paris, Mame, 1992. 268 p. 15,5 × 23,5

Demers, Patricia, *Women as Interpreters of the Bible.* New York–Mahwah, Paulist Press, 1991. VI-181 p. 15 × 23. $12.95

Denaux, Adalbert (ed.), *John and the Synoptics* (BETL 101). Leuven, Uitgeverij Peeters, 1992. XXII-696 p. 16 × 24,5. FB 3000

Dohmen, Christoph – **Oeming,** Manfred, *Biblischer Kanon warum und wozu?* Eine Kanontheologie (Quaestiones Disputatae 137). Freiburg, Herder, 1992. 132 p. 14 × 21,5. DM 36,—

Doohan, Helen – **Doohan,** Leonard, *Prayer in the New Testament.* Make Your Requests Known to God. Collegeville, The Liturgical Press, 1991. 143 p. 14 × 21. £5.99

Eckardt, Arthur Roy, *Reclaiming the Jesus of History.* Christology Today. Minneapolis, Fortress Press, 1992. XII-298. 16 × 23,5

Eretz-Israel. Archaeological, Historical and Geographical Studies. Volume 23. Avraham Biran Volume. Jerusalem, The Israel Exploration Society, 1992. x-159*-382 p. 22 × 28. $90.00

Fabris, Rinaldo, *La opción por los pobres en la Biblia* (Colección Horizonte). Estella, Editorial Verbo Divino, 1992. 229 p. 15 × 23

Farfan Navarro, Enrique, *El desierto transformado.* Una imagen deuteroisaiana de regeneración (AnBib 130). Roma, Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1992. 304 p. 16.5 × 24. Lit. 35.000

Fenn, Richard, *The Death of Herod.* An essay in the sociology of religion. Cambridge, Cambridge University Press, 1992. x-200 p. 13,5 × 21,5. £10.95–$15.95

Fernández Marcos, Natalio – **Busto Saiz,** José Ramón, *El Texto Antioqueno de la Biblia Griega II: 1-2 Reyes* (Textos y Estudios «Cardenal Cisneros» de la Biblia Políglota Matritense 53). Madrid, Instituto de Filología del CSIC, 1992. LXXXI-166 p. 17 × 24

Fleming, Daniel E., *The Installation of Baal's High Priestess at Emar.* A Window on Ancient Syrian Religion (HSS 42). Atlanta, Scholars Press, 1992. XVII-349 p. 15.5 × 23.5. $41.95 ($27.95)

Frahier, Louis-Jean, *Le Jugement Dernier.* Implications éthiques pour le bonheur de l'homme Mt 25,31-46 («Recherches morales» Synthèses 17). Paris, Les Éditions du Cerf, 1992. 428 p. 13,5 × 21,5. FF 150

Galot, Jean, *Il cuore di Cristo* (Paralleli). Milano, Vita e Pensiero – Edizioni ADP, 1992. 271 p. 14 × 22. Lit. 25.000

Gilbert, Maurice, S.J., *Ogni Vivente dia Lode al Signore.* Commento dei Salmi delle Domeniche e delle Feste. Vol. III: X-XXXIII domenica «per annum» – Cristo Re e altre Feste. Roma, Edizioni ADP, 1992. 415 p. 14 × 21. Lit. 24.000

Gillman, Florence M., *Women Who Knew Paul* (Zacchaeus Studies: New Testament). Collegeville, The Liturgical Press, 1991. 95 p. 14 × 21,5. £6.99

Goldman, Yohanan, *Prophétie et royauté au retour de l'exil.* Les origines littéraires de la forme massorétique du livre de Jérémie (OBO 118). Freiburg, Universitätsverlag – Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1992. XIII-239 p. 16 × 32.5. SFr 68,—

González Blanco, Antonino – **Blázquez Martinez,** José M.ª (eds.), *Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano* (Antigüedad y Cristianismo 7). Murcia, Universidad de Murcia, 1990. 667 p. 17 × 24

González Faus, José Ignacio, *Elogio del Melocotón de Secano* (La Iglesia que queremos 4). Córdoba, Ediciones El Almendro, 1992. 202 p. 13 × 21,5

Grassi, Joseph A., *Loaves and Fishes.* The Gospel Feeding Narratives (Zacchaeus Studies: New Testament). Collegeville, The Liturgical Press, 1991. 104 p. 14 × 21,5. £5.99

Green, Elizabeth, *Dal Silenzio alla Parola.* Storie di donne nella Bibbia (Piccola biblioteca teologica 26). Torino, Claudiana Editrice, 1992. 79 p. 14,5 × 21. Lit. 13.000

Guillén Torralba, Juan, *Exodo* (El Mensaje del Antiguo Testamento 2). Estella, Editorial Verbo Divino, 1992. 208 p. 11,5 × 17

Harrington, Daniel J., S.J., *The Gospel of Matthew* (Sacra Pagina Series 1). Collegeville, The Liturgical Press, 1991. XIII-429 p. 16 × 23.5

Harrington, Wilfrid J., *The Tears of God.* Our Benevolent Creator and Human Suffering. Collegeville, The Liturgical Press, 1992. 70 p. 13,5 × 21. £4.50

Hentschel, Georg, *Gott, König und Tempel.* Beobachtungen zu 2 Sam 7,1-17 (Erfurter Theologische Schriften 22). Leipzig, Benno Verlag, 1992. XIII-99 p. 14,5 × 21,5. DM 32,—

Hultgren, Arland J. – **Juel,** Donald J. – **Kingsbury,** Jack D. (eds.), *All Things New*. Essays in Honor of Roy A. Harrisville (Word & World Supplement Series 1). Minnesota, Luther Northwestern Theological Seminary, 1992. 190 p. 17 × 25. $14.95

Hurowitz, Victor (Avigdor), *I Have Built You an Exalted House*. Temple Building in the Bible in Light of Mesopotamian and Northwest Semitic Writings (JSOT Supplement Series 115; JSOT/ASOR Monograph Series 57). Sheffield, Sheffield Academic Press, 1992. 398 p. 14 × 22. £35.00 (£26.25) – $57.50 ($42.50)

Johnson, Luke Timothy, *The Gospel of Luke* (Sacra Pagina Series 3). Collegeville, The Liturgical Press, 1991. XIV-466 p. 16 × 23.5

Keel, Othmar – **Uehlinger,** Christoph, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole*. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen (Quaestiones Disputatae 134). Freiburg – Basel – Wien, Herder, 1992. XIV-256 p. 14 × 21,5. DM 58,—

Kempinski, Aharon – **Reich,** Ronny (eds.), *The Architecture of Ancient Israel*. From the Prehistoric to the Persian Periods. Jerusalem, The Israel Exploration Society, 1992. XIV-332 p. 21,5 × 27,5. $48.00 ($36.00)

Kingsbury, Jack Dean, *Conflicto en Lucas*. Jesús, autoridades, discípulos (En torno al Nuevo Testamento, 15). Córdoba, Ediciones El Almendro, 1992. 236 p. 13 × 20,5

König, Hildegard, *Apponius*. Die Auslegung zum Lied der Lieder (Vetus Latina 21). Freiburg, Verlag Herder, 1992. 112*-302 p. 16 × 24

Louys, Daniel, *Le Jardin d'Éden*. Mythe Fondateur de l'Occident (Lire la Bible 95). Paris, Les Éditions du Cerf, 1992. 225 p. 11,5 × 18. FF 100

Marshall, I. H., *The Acts of the Apostles* (New Testament Guides). Sheffield, JSOT Press, 1992. 112 p. 14 × 21,5. £5.95-$9.95

Meier, Samuel A., *Speaking of Speaking*. Marking Direct Discourse in the Hebrew Bible (VTS 46). Leiden – New York – Köln, E. J. Brill, 1992. XVI-383 p. 16.5 × 24.5. Dfl 175,— $100.00

Meynet, Roland, *L'analisi retorica* (Biblioteca biblica 8). Brescia, Editrice Queriniana, 1992. 295 p. 16 × 23. Lit. 35.000

Moberly, R. W. L., *The Old Testament of the Old Testament*. Patriarchal Narratives and Mosaic Yahwism (Overtures to Biblical Theology). Minneapolis, Fortress Press, 1992. XVI-224 p. 14 × 21,5

Moreno Hernandez, Antonio, *Las Glosas Marginales de Vetus Latina en las Biblias Vulgatas Españolas*. 1-2 Reyes (Textos y Estudios «Cardenal Cisneros» 49). Madrid, Instituto de Filología del CSIC – Departamento de Filología Bíblica y de Oriente Antiguo, 1992. 462 p. 17 × 24

Morla Asensio, Victor, *Proverbios* (El Mensaje del Antiguo Testamento 19). Estella, Editorial Verbo Divino, 1992. 209 p. 11,5 × 17

Naissance de la Méthode Critique. Colloque du centenaire de l'École biblique et archéologique française de Jérusalem (Patrimoines Christianisme). Paris, Les Éditions du Cerf, 1992. 349 p. 14,5 × 23,5. FF 200

Neirynck, F. et al. (eds.), *The Gospel of Mark*. A Cumulative Bibliography 1950-1990 (BETL 102). Leuven, Uitgeverij Peeters, 1992. XII-717 p. 16 × 24,5. FB 2700

Padovese, Luigi (a cura di), *Atti del II Simposio di Efeso su S. Giovanni Apostolo* (Turchia: la Chiesa e la sua storia 3). Roma, Istituto Francescano di Spiritualità, 1992. 228 p. 16,5 × 22,5. Lit. 25.000

Parsons, Mikeal C. – **Tyson,** Joseph B. (eds.), *Cadbury, Knox, and Talbert*. American Contributions to the Study of Acts (SBL Centennial Publications). Atlanta, Scholars Press, 1991. x-264 p. 15 × 23. Cloth: $39.95 ($24.95); paper: $24.95 ($16.95)

Pazdan, Mary Margaret, O.P., *The Son of Man*. A Metaphor for Jesus in the Fourth Gospel (Zacchaeus Studies: New Testament). Collegeville, The Liturgical Press, 1991. 87 p. 14 × 21,5. £6.99

Pérez Castro, F. (ed.), *El Códice de Profetas de El Cairo*. Tomo VIII: Indice Alfabético de sus Masoras (Textos y Estudios «Cardenal Cisneros» 51). Madrid, Instituto de Filología del CSIC – Departamento de Filología Bíblica y de Oriente Antiguo, 1992. 311 p. 19,5 × 27,5

Philon d'Alexandrie, *Quaestiones et Solutiones in Exodum*. I et II e versione armeniaca et fragmenta graeca (Les Œuvres de Philon d'Alexandrie 34[c]). Paris, Les Éditions du Cerf, 1992. 297 p. 12,5 × 19,5. FF 269

Pitta, Antonio, *Disposizione e Messaggio della Lettera ai Galati*. Analisi retorico-letteraria (AnBib 131). Roma, Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1992. 272 p. 16.5 × 24. Lit. 30.000

Porter, Stanley E., *Idioms of the Greek New Testament* (Biblical Languages: Greek 2). Sheffield, JSOT Press, 1992. 339 p. 16 × 24. Cloth: £27.50 – $46.75; paper: £14.95 – $19.50

Reventlow, Henning Graf – **Hoffman,** Yair (eds.), *Justice and Righteousness*. Biblical Themes and their Influence (JSOT Supplement Series 137). Sheffield, JSOT Press, 1992. 285 p. 14,5 × 22. £45.00 (£33.75) – $75.00 ($56.25)

Schoors, A., *The Preacher Sought to Find Pleasing Words*. A Study of the Language of Qoheleth (Orientalia Lovaniensia Analecta 41). Leuven, Uitgeverij Peeters, 1992. XIV-258 p. 17 × 24,5. FB 1750

Scott, Martin, *Sophia and the Johannine Jesus* (JSNT Supplement Series 71). Sheffield, JSOT Press, 1992. 276 p. 14,5 × 22. £35.00 (£26.00) – $57.50 ($42.95)

Sicre, José Luis, *Profetismo en Israel*. El Profeta. Los Profetas. El Mensaje. Estella, Editorial Verbo Divino, 1992. 572 p. 15 × 25

Smith, Dwight Moody, *John Among the Gospels*. The Relationship in Twentieth-Century Research. Minneapolis, Fortress Press, 1992. XIII-290 p. 15.5 × 23

Stedman, Ray C., *Hebrews* (The IVP New Testament Commentary Series). Downers Grove – Leicester, InterVarsity Press, 1991. 168 p. 14,5 × 22,5. £8.95

Stefanovic, Zdravko, *The Aramaic of Daniel in the Light of Old Aramaic* (JSOT Supplement Series 129). Sheffield, JSOT Press, 1992. 128 p. 14 × 22. Cloth: £27.50 (£20.00) – $47.50 ($35.00)

Stowasser, Martin, *Johannes der Täufer im Vierten Evangelium*. Eine Untersuchung zu seiner Bedeutung für die johanneische Gemeinde (Österreichische Biblische Studien 12). Klosterneuburg, Verlag Österreichisches Katholisches Bibelwerk, 1992. 271 p. 15 × 21. ÖS 248,— DM 37,— SFr 34,—

Teeple, Howard M., *How Did Christianity Really Begin?* A Historical-Archaeological Approach. Evanston, Religion and Ethics Institute, 1992. xx-601 p. 14,5 × 22,5. $29.95

Theissen, Gerd, *The Gospels in Context.* Social and Political History in the Synoptic Tradition. Edinburgh, T&T Clark, 1992. xvi-320 p. 16 × 24. £19.95

Tuell, Steven Shawn, *The Law of the Temple in Ezechiel 40-48* (HSM 49). Atlanta, Scholars Press, 1992. x-194 p. 14,5 × 22. $29.95 ($19.95)

Ulrich, Eugene et al. (ed.), *Priests, Prophets and Scribes.* Essays on the Formation and Heritage of Second Temple Judaism in Honour of Joseph Blenkinsopp (JSOT Supplement Series 149). Sheffield, JSOT Press, 1992. 274 p. 14 × 22. £35.00 - $60.00

Van Segbroeck, F. et al. (eds.), *The Four Gospels.* Festschrift Frans Neirynck (BETL 100). Leuven, Uitgeverij Peeters, 1992. 3 Volumes: xvii-690 p. (Vol. I); x-691-1720 p. (Vol. II); x-1721-2668 p. (Vol. III). 16 × 24,5. FB 5000

Vilanova, Evangelista, *Para comprender la Teología.* Estella, Editorial Verbo Divino, 1992. 116 p. 22 × 22

Wildberger, Hans, *Isaiah 1–12.* A Commentary (A Continental Commentary). Minneapolis, Fortress Press, 1990. x-524 p. 18 × 24

Wilkins, Michael J. – **Paige,** Terence (eds.), *Worship, Theology and Ministry in the Early Church.* Essays in Honor of Ralph P. Martin (JSNT Supplement Series 87). Sheffield, JSOT Press, 1992. 335 p. 14 × 22. £45.00 - $75.00

ISSN 0006-0887

Pietro Boccaccio, Direttore Responsabile

Autorizz. Tribunale di Roma n. 6229 del 24-3-1958 del Reg. della Stampa

Finito di stampare il 5 febbraio 1993
Tipografia Poliglotta della Pontificia Università Gregoriana
Piazza della Pilotta, 4 – 00187 Roma